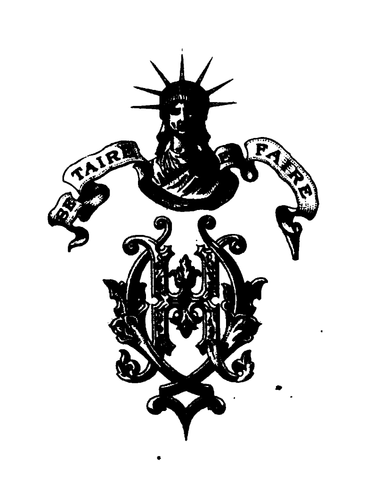
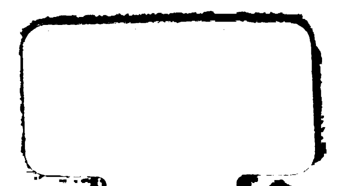

SE TAIRE
FAIRE





HISTOIRE

DES

IDÉES RELIGIEUSES

EN ALLEMAGNE

DEPUIS LE MILIEU DU XVIIIe SIÈCLE JUSQU'A NOS JOURS

PAR

F. LICHTENBERGER

ANCIEN PROFESSEUR A LA FACULTÉ DE THÉOLOGIE DE STRASBOURG

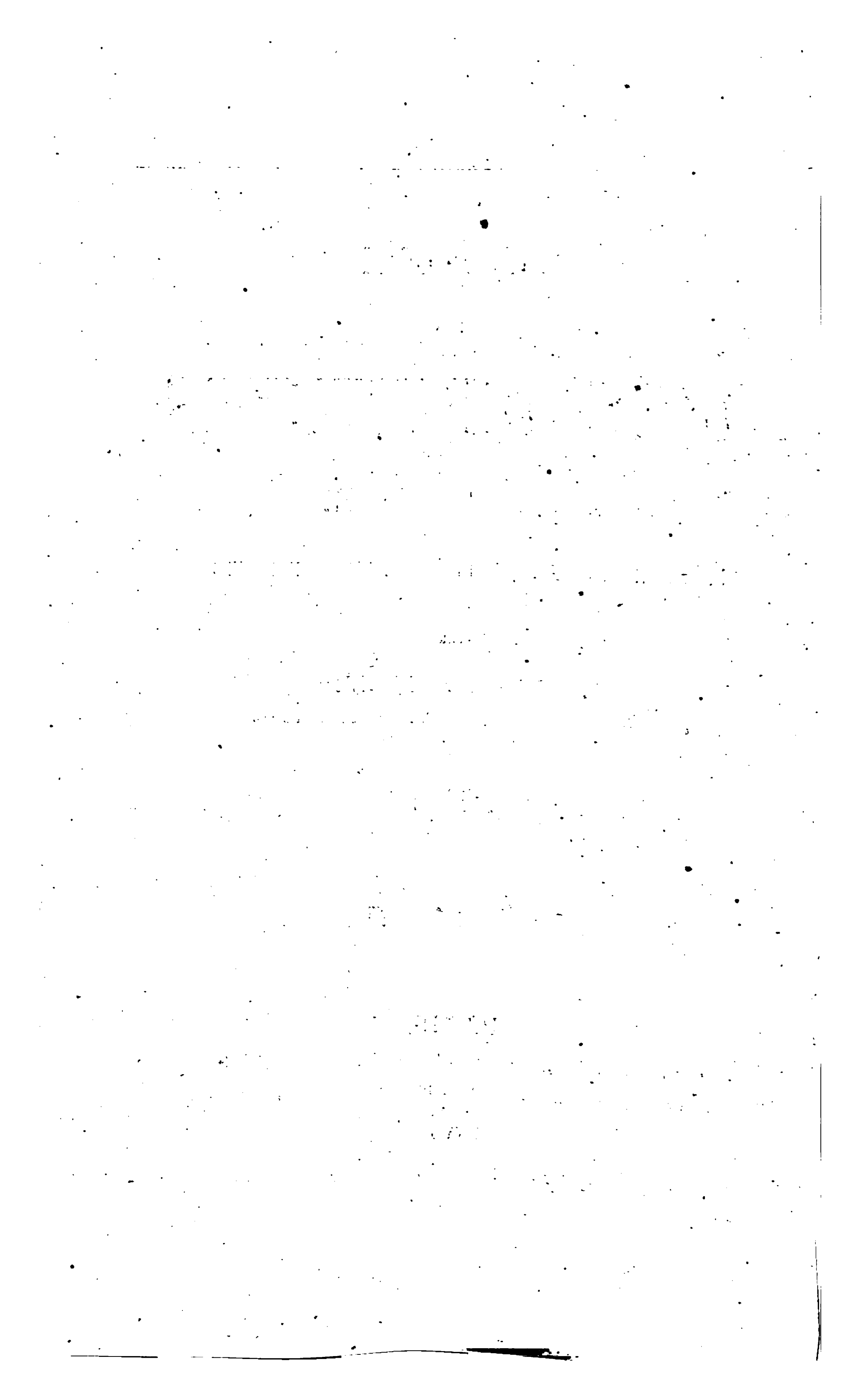
TOME II

PARIS

SANDOZ ET FISCHBACHER, ÉDITEURS

33, RUE DE SEINE ET RUE DES SAINTS-PÈRES, 33

1873





HISTOIRE DES IDÉES RELIGIEUSES

EN ALLEMAGNE

PARIS. — TYPOGRAPHIE DE CH. MEYRUEIS
RUE CUJAS, 13. — 1873

HISTOIRE

DES

IDÉES RELIGIEUSES

EN ALLEMAGNE

DEPUIS LE MILIEU DU XVIIIe SIÈCLE JUSQU'A NOS JOURS

PAR

F. LICHTENBERGER

ANCIEN PROFESSEUR A LA FACULTÉ DE THÉOLOGIE DE STRASBOURG

TOME II

PARIS

SANDOZ ET FISCHBACHER, ÉDITEURS

33, RUE DE SEINE ET RUE DES SAINTS-PÈRES, 33

1873

DEUXIÈME PÉRIODE

DE SCHLEIERMACHER A STRAUSS

(1799-1835)

HISTOIRE DES IDÉES RELIGIEUSES

EN ALLEMAGNE

DEPUIS LE MILIEU DU XVIII[e] SIÈCLE JUSQU'A NOS JOURS

DEUXIÈME PÉRIODE

DE SCHLEIERMACHER A STRAUSS

INTRODUCTION

I

Deux causes contribuèrent surtout à exercer une influence considérable sur le développement des idées religieuses et le mouvement théologique en Allemagne depuis le commencement de ce siècle. Ce sont les événements politiques et la marche de la philosophie (1).

(1) Voyez, parmi les nombreux ouvrages qui traitent ce sujet, le travail judicieux de Honegger : Literatur u. Cultur des 19ten Jahrhunderts, in ihrer Entwicklung dargestellt. Leipz. 1865.

La défaite des armées allemandes, après leur vaine tentative d'arrêter les progrès de la révolution en France, l'impuissance des gouvernements à empêcher l'expansion du flot révolutionnaire au delà du Rhin, leur incurie et leur désarroi en face des entreprises ambitieuses de Napoléon amenèrent un état d'abaissement que l'Allemagne n'avait plus connu depuis longtemps. La rapidité avec laquelle l'empereur des Français put accomplir ses desseins et le peu de résistance qu'il rencontra ne révélèrent pas seulement la caducité des institutions politiques et militaires de l'Allemagne ; ils découvrirent aussi l'absence du sentiment patriotique. Devant ce triomphe de la force sur le droit et la justice, en face de ces nombreux exemples de servilité et d'apostasie, marque d'un abaissement considérable des caractères, l'Allemagne se sentit profondément humiliée. Ce sentiment ne fit que s'accroître durant la longue épreuve de l'occupation étrangère ; mais du moins porta-t-il des fruits salutaires. Guidés par un juste instinct, ceux qui dirigèrent les destinées de la nation comprirent qu'une réforme morale, accomplie dans les individus, devait précéder le relèvement national. Dans tous les Etats, mais en Prusse surtout d'où partit le réveil politique, grâce à la courageuse initiative des Stein (1), des Scharnhorst et de leurs compagnons d'œuvre, les souverains se rapprochèrent de la nation et décrétèrent

(1) Voyez la belle biographie de Stein publiée par Pertz : Das Leben des Freiherrn von Stein. Berl. 1851. 5 vol.

une série de mesures libérales, notamment en vue d'une réforme de l'enseignement. Ils surent aussi habilement mettre à profit le réveil du sentiment religieux.

Sous la pression des malheurs du temps, beaucoup de regards s'étaient de nouveau tournés vers Dieu, beaucoup d'âmes avaient réappris à prier. Il ne manqua point de voix qui attribuèrent les désastres publics à l'abandon des anciennes croyances. La Bible, les cantiques, les livres d'édification, dédaignés par une génération avide surtout de lumières et de progrès intellectuel, furent remis en honneur. On demanda au Dieu des armées, qui tient entre ses mains les destinées des peuples comme celles des individus, l'affranchissement du territoire et la délivrance du joug napoléonien. Les désastres qui frappèrent l'armée française pendant la retraite de Russie, sous l'influence d'un hiver exceptionnellement rigoureux, la rapidité avec laquelle se forma sur ses derrières la coalition qui devait achever de l'écraser, le soulèvement général de la nation allemande en 1813 et 1814, les succès répétés de cette guerre de l'indépendance qui conduisirent, deux fois dans l'espace de dix-huit mois, les armées victorieuses des alliés jusque sous les murs de Paris, la chute définitive de l'empire et l'écrasement de la France par les traités de 1815 furent attribués à l'intervention de Dieu autant qu'à l'habileté des généraux et à la constance des peuples (1).

(1) Voyez W. Baur : Geschichts- u. Lebensbilder aus der Er-

Les souverains, raffermis sur leur trône par le traité de Vienne et intimement unis pour défendre leurs droits, surent habilement exploiter à leur profit cette disposition des esprits. Ils oublièrent les promesses libérales qu'ils avaient faites au moment du danger et, tout en gardant encore certains ménagements vis-à-vis des hommes dont le concours leur avait été si utile, ils se jetèrent résolûment dans les bras de la réaction et se servirent du réveil religieux pour hâter cette œuvre de restauration du passé, qui était l'objet de tous leurs vœux. Les lettres et les arts contribuèrent pour leur part, et souvent involontairement, à favoriser cette tendance. C'était l'époque où fleurissait l'école romantique. L'Allemagne tout entière semblait subitement prise d'une sorte d'engouement pour le moyen âge : on ne l'étudia pas seulement avec passion; ce fut comme un parti pris de réhabiliter ses mœurs, ses produits littéraires et artistiques, ses institutions. Chose étrange ! Le sentiment national, au lieu de s'allier avec l'esprit libéral, s'enflamma pour l'archéologie et les traditions gothiques. Il est vrai qu'il essaya de remonter, par delà l'âge féodal, jusqu'aux temps des anciens Germains, mais ce fut en réalité la féodalité qui en profita.

Le moyen âge ne fut pas seul à faire les frais de cette passion pour les choses rétrospectives. C'était le

neuerung des religiösen Lebens in den deutschen Befreiungskriegen. Hamb. 1871. 2 vol.

temps où Friedrich Creuzer (1771-1858) à Heidelberg professait avec un succès prolongé la symbolique et la mythologie des anciens peuples, et, laissant de côté l'élément historique et héroïque, cherchait à ramener tous les mythes des Grecs à des problèmes empruntés au domaine de la philosophie de la nature, et y voyait des allégories astronomiques et physiques transplantées de l'Egypte et de l'Inde sur le sol hellénique (1); c'était le temps où Heinrich Schubert (1780-1864) à Munich révélait « les côtés nocturnes » de la nature, dévoilait les mystères de la magie et du magnétisme, et écrivait une psychologie nouvelle, une histoire complète de l'âme, revendiquant pour elle, sous la seule condition d'un système nerveux particulièrement fin, la faculté de se détacher du corps, de contempler l'intérieur de la nature, de donner des révélations sur Dieu et sur le ciel, d'être revêtue en un mot de dons extraordinaires, qui rappellent les charismes de la primitive Eglise (2); c'était le temps où Justinus Kerner (1786-1860) écrivait à Weinsberg son fameux livre: *La Voyante de Prevorst*, dans lequel il traçait l'histoire naturelle des fantômes, plus nombreux selon lui dans la nature que les êtres vivants, et développait

(1) Die Symbolik u. Mythologie der alten Völker, besonders der Griechen. Leipz. 1810-12, 4 vol.; traduit en français par M. Guigniaut.

(2) Ansichten von der Nachtseite der Naturwissenschaft. 1808. Symbolik des Traums. 1814. Altes u. Neues aus dem Gebiet der innern Seelenkunde. 1817. Geschichte der Seele. 1830.

la théorie de « l'esprit nerveux » qui dans la mort se sépare avec l'âme du corps, garde une forme et des couleurs distinctes, selon les sentiments propres à chacun (les mauvais esprits sont verts, les esprits repentants, jaunes), et peut être vu des hommes.

Pendant que la jeunesse et les esprits cultivés s'égaraient ainsi dans les rêves poétiques ou dans les spéculations malsaines d'un autre âge, les diplomates se rencontrant autour du tapis vert des congrès avec leurs souverains, rivaient les chaînes nouvelles qui devaient attacher le peuple aux trônes relevés. Dans leur pensée, l'Eglise, elle aussi, devait concourir à ramener les esprits dans les voies du passé. En se prêtant à ce rôle elle sacrifia ce qui lui restait encore d'indépendance, perdit tout crédit auprès des hommes éclairés et compromit de la façon la plus grave la cause de l'Evangile en l'associant aux desseins d'une politique de combat. Ses chefs, en trop grand nombre, devinrent les instruments complaisants de la réaction.

La théologie, de son côté, subit l'entraînement général des esprits. Elle eut à son tour sa période de romantisme. On chercha à rajeunir, à animer d'un souffle poétique les vieux dogmes, les vieilles croyances, les vieux usages. L'Eglise catholique profita habilement de ces circonstances; elle se vit entourée soudain d'un prestige nouveau, son alliance fut recherchée et des conversions bruyam-

ment annoncées, surtout dans les hautes classes de la société, firent croire chez elle à une puissance de vie et d'expansion que l'avenir ne devait point justifier. On chercha aussi à donner à l'Eglise protestante une constitution nouvelle, plus solide et plus uniforme, mais ces essais favorisés par les cours, se heurtèrent à des résistances inattendues qui se firent jour de divers côtés pour défendre les droits des convictions religieuses individuelles et l'autonomie des communautés. Nous y reviendrons dans la suite de ce récit.

II

Au milieu de cette période d'abaissement national et d'impuissance politique, pendant laquelle l'Allemagne subit le joug de l'étranger d'abord, celui de la réaction monarchique ensuite, nous voyons se produire, dans la philosophie, une succession rapide et brillante de systèmes qui s'engendrent et se complètent réciproquement, et révèlent la singulière puissance d'analyse et de synthèse dont est doué l'esprit allemand. On a comparé, non sans raison, ce mouvement au mouvement contemporain de la révolution française, avec la seule différence que l'un s'est accompli dans le domaine des faits et l'autre dans celui des idées. En effet, notre vieille monarchie, qui

a été battue en brèche en 1789, avec son absolutisme transcendant, était un système autoritaire qui ne reposait que sur des idées traditionnelles et abstraites, tout comme le dogmatisme de l'ancienne métaphysique. A la voix de Kant, de Fichte, de Schelling, de Hegel, la pensée allemande se recueille, se replie sur elle-même, s'interroge et cherche à se rendre compte de son contenu. Elle ramène toutes les lois de l'univers et de l'âme humaine à un principe général, absolument souverain, et qui ne puise les éléments de sa certitude qu'en lui-même. Son ambition est de construire un système de la vérité qui n'emprunte sa force et son autorité qu'à lui-même, semblable à l'Etat nouveau qui, d'après les théoriciens de la révolution, ne doit reposer que sur la volonté nationale librement exprimée et exactement constatée.

Nous ne donnerons ici qu'un résumé très-succinct de ce mouvement philosophique, avec lequel de nombreux et excellents ouvrages ont depuis longtemps familiarisé le public français. Ce qui nous intéresse surtout, c'est l'influence qu'il a exercée sur la marche et le développement des idées religieuses.

Quoique Immanuel Kant (1724-1804), par son âge et son enseignement, appartienne plutôt au dix-huitième siècle, son système philosophique ne commença guère à se répandre que depuis 1790. La force du philosophe de Königsberg réside dans son exclusivisme, dans l'obstination et la rigueur logique

avec lesquelles sa pensée a poursuivi la voie qu'elle s'était frayée. Nature maigre et parcimonieuse, si on le compare à ses amis et compatriotes, Hamann et Herder, Kant a été le héros de la règle, le puritain de la pensée moderne. Il a donné au courant de son temps son expression philosophique. Nous l'appelons le subjectivisme ou le criticisme. Kant a pris une position intermédiaire entre le dogmatisme et le scepticisme. Tous les systèmes antérieurs avaient un caractère dogmatique nettement accusé : ils établissaient une série de principes comme immédiatement certains et en faisaient découler tout le reste. Kant révoque en doute toute certitude aprioristique de la connaissance humaine. Avant de passer à la recherche de la vérité, il faut examiner l'instrument qui est à notre disposition, c'est-à-dire notre intelligence. Il faut distinguer les connaissances de la raison pure de celles de la raison empirique et déterminer plus étroitement leurs limites. Kant soutient contre le scepticisme que notre intelligence a des formes auxquelles incombe le caractère de la généralité et celui de la nécessité; mais il affirme, contrairement au dogmatisme, que ces formes, ainsi que la connaissance qui en résulte, sont purement subjectives.

La poursuite ardente et virile de la certitude par l'analyse et la critique rigoureusement précises de nos facultés : voilà le vrai mérite de Kant. Il détruit sans pitié la sécurité trompeuse dans laquelle se

berçait la philosophie populaire, orgueilleusement enivrée des résultats auxquels elle était arrivée; il déclare vain le procédé de Wolf de s'emparer de la vérité au moyen d'idées claires. On a comparé la révolution que Kant a opérée dans la philosophie à celle que Copernic a accomplie dans l'astronomie. La mesure de nos connaissances est très-limitée. Il nous est impossible de rien savoir de l'être en lui-même. Nous ne voyons les choses que par rapport à nous. Notre raison, rendue modeste et réservée, doit se contenter de cette connaissance purement subjective.

Kant a proclamé, en second lieu, — et c'est là une gloire non moins grande, — l'autonomie et l'absoluité de la conscience morale. La certitude du bien est complétement indépendante de toute théorie sur le bien : elle lui est antérieure et supérieure. Elle a toute la force d'un « impératif catégorique. » L'obligation, dans le domaine moral, a le caractère de l'absolu et de l'indiscutable. C'est au dedans de nous, par une intuition immédiate, que nous avons conscience de la bonté intrinsèque du bien. Moïse philosophique, comme l'appelle Dorner, Kant, en opposition avec le naturalisme et l'eudémonisme de son temps, fixe la majesté et la sainteté inviolables de la loi morale. La volonté librement appliquée à réaliser cette loi est le bien suprême : « Il n'y a rien dans le monde ni en dehors du monde qui puisse être appelé bon sans réserve, qu'une bonne volonté. »

Quant à la religion, elle n'occupe dans le système de Kant qu'une place tout à fait subordonnée. Loin d'être la source et le soutien de la moralité, elle n'en est qu'une sorte d'appendice, un simple postulat de la raison pratique. C'est la conscience morale qui est le souverain juge en matière de foi. Les vérités religieuses n'appartenant pas au domaine de la raison pure ne peuvent être démontrées : c'est par un simple motif d'utilité pratique qu'il convient de les adopter. La valeur de la foi religieuse doit être déterminée par son rapport avec la raison pratique. Le Dieu de Kant est exclusivement transcendant, il n'est que le juge souverain qui rétablit l'harmonie, troublée ici-bas, entre le royaume de la vertu et celui des passions. Il nous est salutaire de croire à la réalisation future de cette harmonie. Mais dans le fait nous ne pouvons rien savoir de Dieu, toutes nos connaissances étant liées aux formes de l'espace et du temps. En déterminant, comme il l'a fait, les limites de la raison théorique, Kant nous interdit toutes les investigations qui s'étendraient à la sphère du surnaturel. En tous les cas Dieu n'agit pas sur nous, car c'en serait fait alors de notre liberté et de notre moralité. La vertu humaine n'aurait plus aucune valeur. Admettre une législation divine surnaturelle, ce serait placer notre raison sous une autorité extérieure et nous empêcher de vouloir le bien pour lui-même.

Kant n'attaque pas directement la doctrine d'une

révélation surnaturelle ; il montre que la raison n'a pas d'arguments décisifs à faire valoir soit en sa faveur soit contre elle. A quels critères certains l'esprit humain pourrait-il reconnaître une vraie révélation divine et la distinguer d'une fausse ? Où sont les limites de la nature et du surnaturel ; où commence le miracle ? Nul ne peut le dire. Kant rejette toute connaissance dogmatique qui ne produit qu'illuminisme (*Schwærmerei*) et superstition. Le vrai noyau et l'essence de la foi révélée, dégagée de toute enveloppe dogmatique, est la pure croyance morale (*der reine moralische Religionsglaube*). Cette manière de concevoir la foi révélée, le philosophe de Königsberg l'appelle rationalisme. C'est Kant, à vrai dire, qui est le créateur de cette expression. Il ne juge les doctrines ecclésiastiques que d'après leur valeur morale ; il n'analyse pas leur genèse historique. Considérant le dogme comme le symbole d'une idée morale, il y introduit le plus souvent, par son interprétation, un sens tout nouveau. Il accorde que la doctrine ecclésiastique n'a pas ce sens, mais il y est implicitement contenu, il en est l'élément essentiel ; c'est grâce à lui, que les dogmes ont pu faire une impression aussi vive sur les esprits des hommes et trouver tant de créance auprès d'eux : de là la nécessité d'une interprétation morale de l'Ecriture sainte et des confessions de foi. Il est utile de les expliquer d'après les besoins de la communauté, au risque d'y mettre tout autre chose que ce qui s'y

trouve. Pour Kant l'Eglise est une vaste institution pédagogique, qui se propose le perfectionnement moral de ceux qui sont moins avancés, par le moyen de ceux qui le sont davantage.

Nous aurons à signaler dans notre chapitre suivant l'influence que Kant a exercée sur la théologie et les nombreux disciples qui se sont groupés autour de lui. Disons ici seulement qu'il rencontra des adeptes fervents dans toutes les parties de l'Allemagne et qu'il y eut, dans les dernières années du dix-huitième siècle, un empressement général à mettre ses propositions abstraites, formulées dans un langage scolastique, à la portée du public cultivé au moyen d'extraits, de dictionnaires, de commentaires sous forme de lettres, etc. La *Gazette littéraire* de Iéna, sous la direction de Schütz, poursuivait en particulier ce but avec une ardeur infatigable.

III

JOHANN GOTTLOB FICHTE (1762-1814) donna à la philosophie de Kant un développement qui était en harmonie avec la nature même de son caractère. Cet esprit titanique était tourmenté d'un insatiable besoin d'agir, de lutter, de créer. Il ne peut admettre les limites posées par Kant entre la raison pure et la raison pratique. Il proclame l'absoluité du moi

qui en s'affirmant pose en même temps le non-moi et aspire à le pénétrer, à le reconquérir par un effort incessant. Il n'y a plus d'objets pour ainsi dire en face de ce sujet qui aspire à la toute-science et à la toute-puissance. Comme Saturne dévore ses propres enfants, ainsi l'esprit ambitieux de Fichte tend à absorber tout ce qui n'est pas lui. Ce qu'il y a de vrai dans cet idéalisme de Fichte, c'est l'invitation énergique adressée à l'esprit humain de saisir la haute raison de ce qui peut ne paraître aux intelligences bornées que plate et vulgaire réalité. Tout comprendre et tout pénétrer par un acte vigoureux de notre esprit : voilà ce que réclame cette mâle sagesse qui est revêtue d'une puissance morale incontestable.

Dans la première partie de sa carrière Fichte, en matière religieuse, se rattache à Kant. Il prémunit ses disciples contre les subtilités du dogme ; il enseigne la nécessité d'un ordre moral du monde (*moralische Weltordnung*) qu'il appelle Dieu; mais il en nie expressément la personnalité et se voit à bon droit accusé d'athéisme. La foi, c'est l'accomplissement de ce que nous ordonne le devoir, sans hésiter et sans regarder aux conséquences. Toutes les bonnes actions réussissent, car le monde est organisé pour le bien ; les mauvaises actions échouent fatalement. Toute la philosophie de Fichte est un appel viril à l'action. Plus tard il se rapproche, en apparence du moins, du christianisme par la manière dont il glo-

rifie l'amour et l'incarnation de l'amour, comme la force morale absolue, dans la personne de Jésus-Christ. Dieu est l'unité du moi et de l'être; le lien qui les unit, c'est l'amour. Par l'amour, l'être en soi et l'existence individuelle, Dieu et l'homme deviennent uns. Mais que l'on ne se méprenne pas sur le sens de cette proposition. Notre amour de Dieu n'est que l'amour que Dieu a pour lui-même; nous ne pouvons pas l'aimer, lui seul peut s'aimer en nous. Cet amour est la source de toute certitude, de toute vérité, de toute réalité, de toute félicité. Il est l'essence de la religion. La voie par laquelle on le réalise est indifférente. Fichte, comme Kant, méconnaît absolument l'importance de l'histoire. On ne peut donc pas dire que le mysticisme de la seconde période de sa pensée philosophique soit un progrès sérieux sur l'idéalisme de la première. Mais son ouvrage sur *la Destinée de l'homme* (1), commentaire enthousiaste et aventureux du quatrième Evangile, et ses *Discours à la nation allemande* (2), protestation énergique contre la tyrannie napoléonienne, sont animés d'un souffle moral puissant, et n'ont pas peu contribué au relèvement de ceux auxquels ils étaient adressés. Toutefois, il est bien visible que la pensée philosophique, dans ce prodigieux effort de tout réduire à l'unité, glisse de plus en plus vers le panthéisme, ce

(1) Die Bestimmung des Menschen. Anweisung zum seligen Leben. 1805

(2) Reden an die deutsche Nation. 1807-1808.

redoutable écueil que toute l'énergie morale de Fichte ne réussit pas à éviter.

Friedrich Wilhelm Joseph Schelling (1775-1854) étendit encore le champ déjà si vaste de la spéculation philosophique. Il y comprit la nature et y mêla la poésie. Schelling, beaucoup moins original et puissant que ses devanciers, enseigne l'identité absolue de Dieu et du monde, de l'idéal et du réel, de l'âme et du corps. L'essence de la nature n'est autre que l'esprit lui-même dans les degrés inférieurs de son développement. Dieu est absolument immanent au monde. Il est le principe déterminant de tout ce qui s'y produit. Les lois auxquelles tout l'univers est soumis, et que nous découvrons par une sorte d'intuition de notre âme, ne sont autres que les effets de la volonté divine. Schelling trouve exprimées, d'une manière poétique et symbolique, dans les doctrines du christianisme les idées éternelles de la raison : il s'efforce de les en dégager et de nous les faire contempler dans leur beauté originelle. Seulement il est obligé de donner à ces doctrines un sens différent de celui qu'elles ont dans le système ecclésiastique. Son système est une sorte de gnosticisme ou de néo-platonisme chrétien.

Par l'intermédiaire de Schelling, qui en 1841 fut appelé de Munich à Berlin pour y combattre l'influence de la gauche hégélienne, la philosophie fit alliance avec le romantisme, prétendit parler à l'imagination

et se prêta complaisamment aux desseins de la réaction. Elle s'associa à ce puissant mouvement d'opposition contre le prétendu caractère prosaïque du dix-huitième siècle, le règne exclusif de la raison et la morale bourgeoise; elle aboutit à un idéalisme fantastique qui abusa de la manie de l'immédiateté pour justifier les vues les plus chimériques; elle entoura, par dédain du présent, le passé d'une auréole brillante et favorisa la confusion regrettable de la religion et de la poésie.

Sous ce dernier rapport l'évolution nouvelle accomplie par Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831) fut salutaire. C'était, comme on l'a dit, une nature d'une spiritualité massive. Etabli à Berlin depuis 1818, animé d'un sérieux profond, il regardait sa tâche comme une mission sainte : il s'était proposé de redresser les esprits enivrés et dévoyés par le romantisme, et d'imposer à toute l'activité intellectuelle de ses contemporains la discipline de son système à la fois sévère et grandiose. Sa philosophie, à laquelle, grâce à d'habiles précautions, il avait su assurer la faveur du gouvernement, devait offrir à tous les esprits avides d'agir une sorte d'asile contre les dégoûts et les mécomptes que leur réservait la participation à la vie publique. Hegel édifia une sorte d'empire idéal universel destiné à dédommager l'Allemagne de la puissance politique et de la grandeur nationale que les événements semblaient lui refuser.

Doué d'un savoir immense, d'un esprit méthodique et d'une rare puissance dialectique, il déduisit avec une rigueur logique incomparable les conséquences contenues dans les prémisses posées par Kant. Combattant à la fois la distinction du subjectif et de l'objectif établie par Kant et l'idéalisme purement subjectif de Fichte, il admet comme Schelling l'unité absolue de toutes choses, l'identité du sujet et de l'objet; mais tandis que Schelling, pour expliquer comment tout dérive de cette unité, prend son point de départ dans l'absolu, qui lui est révélé par une intuition immédiate, Hegel part de l'idée et prétend, par la seule force de la dialectique, faire sortir de l'idée toutes choses, l'absolu, c'est-à-dire l'idée pure, considérée en elle-même et d'une manière abstraite, la nature, c'est-à-dire l'idée manifestée et devenue objet, l'esprit, c'est-à-dire l'idée se repliant sur elle-même et s'envisageant successivement comme âme, comme société et comme Dieu. Dieu, pour Hegel, c'est l'unité concrète, l'idée se déterminant elle-même, le principe générateur de l'immanence. La religion, c'est la conscience que Dieu a de lui-même dans l'être fini, ou encore l'esprit qui a conscience de son essence. Hegel la transporte délibérément de la sphère inférieure du sentiment dans la sphère supérieure de la pensée; mais dans cette sphère même elle n'occupe qu'un rang secondaire. Elle exprime sous la forme imparfaite de l'image, du symbole (*Vorstellung*) ce que la philosophie exprime sous la forme plus lim-

pide et plus correcte de l'idée (*Begriff*). La tâche de la religion, c'est de se résoudre insensiblement en philosophie.

Pour construire son système, Hegel part de ce principe : « Tout ce qui est rationnel est réel et tout ce qui est réel est rationnel. » La conséquence fatale en est la perte de l'absolu. Tout est relatif, tout devient, tout a sa raison d'être, tout, dans le monde, peut être justifié. La philosophie de Hegel prend en morale le contre-pied de celle de Kant ; elle conduit aux applications les plus dangereuses en politique et en religion ; elle est, de plus, fondée tout entière sur des abstractions, sans que Hegel nous indique le procédé qui les lui fournit. C'est le jeu le plus grandiose que puisse jouer la raison, mais ce n'est qu'un jeu, car nulle part nous n'avons de terrain solide sous nos pieds. Hegel prétend construire le monde tout entier d'une idée, mais ce monde n'est, en effet, qu'une idée et, sous prétexte d'objectivité, nous tombons dans l'arbitraire le plus funeste. « La réalité a été sévère au système de Hegel, a dit excellemment M. Scherer (1). Il a été mis à l'épreuve, et il n'a pas résisté. De quelles promesses il avait séduit l'âme humaine et qu'il les a mal tenues ! Oui, il y a plus de choses dans le ciel et sur la terre que la philosophie ne saurait expliquer, fût-ce la philosophie de l'absolu. Les questions restent debout devant

(1) Hegel et l'hégélianisme. Revue des Deux Mondes. 15 février 1861.

nous, toujours aussi obscures et aussi menaçantes, et nous, pour les résoudre, nous avons l'espérance de moins et le découragement de plus. Hegel nous apportait l'infini dans une formule, mais l'infini qui se formule n'est pas l'infini. »

Et pourtant, malgré les déceptions qu'il provoqua et l'impuissance trop manifeste qu'il révéla, ce mouvement de la philosophie contemporaine qui va de Kant à Hegel atteste à sa manière la grandeur de l'esprit humain. C'est déjà beaucoup de poser des problèmes, alors même que l'on ne sait pas les résoudre. Discipliner l'esprit, perfectionner les méthodes et les procédés de nos investigations, nous habituer à la rigueur et à la précision dans nos démonstrations, élever l'intelligence au-dessus du monde des phénomènes mobiles et des impressions passagères, savoir discerner en toutes choses l'essence, la loi intime, la genèse et le développement progressif, tout embrasser, lier et coordonner pour arriver à une vue d'ensemble grande, simple et féconde : voilà ce que l'Allemagne, voilà ce que toute l'Europe intellectuelle doit à ces vigoureux penseurs, à ces puissants dialecticiens qui ont étonné par leurs constructions systématiques le premier quart de notre siècle.

Leur influence sur le mouvement religieux et théologique fut immense. Le panthéisme, si séduisant et si dangereux pour l'esprit humain, auquel cet

essor nouveau de la philosophie aboutit, fut, à tout prendre, une réaction nécessaire contre les abstractions d'un déisme suranné, et la théorie de l'immanence de Dieu, si d'une part elle amena malheureusement dans les esprits un éloignement de jour en jour plus prononcé du christianisme, de l'autre, bien comprise, rectifiée et complétée, elle répondait aux besoins légitimes du sentiment religieux. Nous verrons plus loin les efforts qui ont été tentés, dans ce champ si labouré de la philosophie allemande, pour produire des arguments nouveaux soit en faveur du matérialisme, héritier naturel du panthéisme, soit en faveur du spiritualisme, cet utile allié de la doctrine chrétienne.

CHAPITRE I

LES ANCIENNES ÉCOLES

I

Il n'est pas sans intérêt de voir s'éteindre ou plutôt se transformer deux tendances religieuses qui, au commencement de ce siècle, se disputaient encore l'empire des esprits et qui, sous une apparence de parenté incontestable, contiennent en germe les partis nouveaux auxquels appartient aujourd'hui la direction du mouvement religieux en Allemagne. Iéna et Tubingue ont été les deux principaux foyers d'où est issu ce double courant des esprits.

Les pays saxons subirent plus qu'aucune autre partie de l'Allemagne les contre-coups de la révolution philosophique du dernier siècle. C'est à Halle que Wolf avait professé et que Semler avait entrepris la critique de l'ancienne orthodoxie. Le voisinage de Weimar où, sous l'égide du duc Charles-Auguste, se trouvait la capitale des lettres, où vivaient Gœthe et Herder, avait puissamment agi sur l'université d'Iéna. Mais il faut bien le dire : la théologie ratio-

naliste qui en sortit, et qui se rattache plus spécialement à Kant, est loin d'avoir la même grandeur que la littérature classique ou la même force que la philosophie de Wolf. Non qu'il faille s'en prendre aux hommes dont l'activité scientifique, le caractère et la piété sont dignes de tout éloge, mais l'irrémédiable impuissance et la médiocrité qui caractérisent leur point de vue théologique sont inhérents au principe même du rationalisme.

Parmi les nombreux représentants qui ont continué dans notre siècle les primitives traditions du rationalisme, nous n'en relèverons que trois.

JOHANN FRIEDRICH RÖHR (1777-1848) est le chef le plus actif du rationalisme allemand. Son père était tailleur dans un pauvre village près de Naumbourg. Grâce à sa grande facilité pour le travail et à des secours généreux, il put faire ses études à Schulpforta et à Leipzig. Il se familiarisa avec les écrits de Kant et entreprit la tâche de populariser les opinions qui y étaient énoncées. Nommé pasteur à Ostrau et depuis 1820 prédicateur de la cour et surintendant général de Weimar, il devint le chef influent et tout-puissant de l'Eglise du grand-duché de Saxe. Röhr a exposé son point de vue théologique, avec une franchise qui ne laisse rien à désirer, dans ses *Lettres sur le rationalisme* (1). La raison, d'après lui,

(1) Briefe über den Rationalismus. Zur Berichtigung der schwankenden u. zweideutigen Urtheile, die in den neuesten dogmatischen

est la dernière instance et la suprême autorité en matière religieuse : non point la raison philosophique que les penseurs seuls possèdent, mais la raison telle qu'elle se trouve dans chacun de nous, sous forme de tact et d'instinct naturel. Elle a le droit de repousser sans appel toutes les doctrines qui lui répugnent, toutes celles qui ne sont pas reçues partout et n'ont pas un but moral. Le seul but que poursuit la religion, c'est la moralité. C'est ce qui rend le christianisme acceptable à la raison; il n'a jamais voulu ou pu être une religion positive : les éléments historiques qu'il a adoptés n'ont de valeur que comme moyen commode de propager la religion naturelle, source de la vraie morale. La théologie chrétienne ne se compose au fond que de la doctrine de l'existence et des attributs de Dieu et de la doctrine de l'homme, caractérisé d'après ses côtés lumineux et ses côtés sombres. Quant à la christologie, elle doit être absolument élaguée de la religion. Les éléments légendaires et spéculatifs qui la constituent sont d'une origine bien postérieure à la modeste et aimable apparition de Jésus dont l'enseignement, d'une moralité si pure, est absolument conforme aux données de la raison.

Röhr a développé les mêmes principes dans une *Dogmatique populaire* (1) et dans son *Journal pour*

Consequenzstreitigkeiten über denselben gefällt worden sind. Zeitz 1813.

(1) Grund- u. Glaubenssätze der evangelisch-protestantischen Kirche. Neustadt. 1833.

les prédicateurs (1), qui est l'une des productions les plus caractéristiques de ce temps. Semblable à Nicolaï, le pape de Weimar, comme on l'appelait, combat toutes les tendances opposées à la sienne avec une âpreté et une irritation presque comiques. Il s'attaque avec un superbe dédain à toutes les productions théologiques et religieuses qui ne rentrent pas dans le cadre borné dans lequel se mouvait sa pensée, et prononce de haut ses impitoyables arrêts. Intolérant au premier chef, il accuse ses adversaires, qu'ils s'appellent Reinhard, Tzschirner, Hase ou Harms, Hengstenberg, Marheinecke et Schleiermacher, d'idolâtrie, de servilisme, d'hypocrisie, de jésuitisme et de papisme. On peut dire que Röhr s'aigrit et se passionne en permanence contre tout ce qu'il ne comprend pas. La plus célèbre de ses controverses est celle qu'il eut à soutenir contre Hase qui, avec la fine et élégante ironie que l'on connaît, se plut à dévoiler le peu de valeur scientifique du point de vue de son adversaire (2). Les nombreux sermons publiés par Röhr portent le même caractère froid, sec et moralisant.

Le représentant le plus scientifique de ce groupe est JULIUS AUGUST LUDWIG WEGSCHEIDER (1771-1849). Originaire de Brunswick, il fit ses études à

(1) Predigerliteratur. 1810-1819 et Kritische Prediger-Bibliothek. 1820-1848.

(2) Anti-Röhr. 1834, avec la réplique : Antihasiana et Was will dieser Hutterus im 19ten Jahrhundert ?

Helmstædt, passa dix années à Hambourg en qualité de précepteur et fut appelé en 1810 à l'université de Halle où ses cours eurent un grand succès, qui ne se ralentit que vers la fin de sa vie, grâce aux dénonciations dont Wegscheider fut l'objet de la part de la *Gazette évangélique*, mais surtout aussi à la suite de la polémique de Hase contre Röhr. Indépendamment de quelques écrits sur la philosophie de Kant et ses applications à la théologie, ainsi que d'une série d'ouvrages exégétiques, nous devons citer de notre auteur ses *Institutiones theologiæ dogmaticæ* (1815) qui eurent un grand nombre d'éditions et qui peuvent être considérées comme la dogmatique officielle du rationalisme. Ce volume n'a pourtant quelque valeur que par les nombreuses citations qu'il renferme et qui sont habilement choisies parmi les auteurs les plus différents. Wegscheider passe en revue chaque dogme, expose d'abord les idées bibliques qui lui servent de base, en les interprétant d'après l'exégèse rationaliste ; puis il cite les formules ecclésiastiques et porte enfin son propre jugement au nom du prétendu bon sens. Les idées de Wegscheider, assez hétérogènes souvent, sont empruntées, parfois textuellement, aux *Lineamenta* de Henke et à la *Summa* d'Ammon. Nous y retrouvons la confusion fâcheuse entre la raison philosophique et le sens commun, ainsi que cette affirmation dénuée de preuves que la raison cultivée par la philosophie (laquelle ?) crée seule les idées, sans même que

l'auteur essaye de nous montrer par quel procédé.

Mais le véritable patriarche du rationalisme fut Heinrich Eberhard Gottlob Paulus (1761-1851) (1). Il était d'origine wurtembergeoise. Son père, depuis la mort de sa femme, s'adonna à la croyance aux visions et poussa très-loin le mysticisme; il fut même déposé pour ce motif de ses fonctions pastorales. Averti par cet exemple, Paulus apprit à se défier de tout ce qui était en contradiction avec sa raison, et revendiqua la rigueur des démonstrations mathématiques pour toutes les vérités théologiques. Doué d'un vif désir de connaître et d'un esprit très-cultivé, il voyagea, après avoir terminé ses études à Tubingue, dans divers pays et visita un grand nombre de notabilités dans toutes les branches du savoir humain. Puis il débuta à Iéna en 1789 par l'enseignement des langues orientales, à une époque où le goût pour ces études n'était pas encore très-répandu. Nommé à Wurtzbourg en 1803 et à Heidelberg en 1811, Paulus déploya une activité infatigable et écrivit une masse prodigieuse d'ouvrages durant sa longue carrière de professeur. Il travaillait avec ardeur à répandre l'instruction parmi le peuple, se déclara partisan de toutes les réformes libérales en matière politique et ecclésiastique et, sous le coup d'incessantes dénonciations, ne laissait

(1) Voyez Reichlin-Meldegg : Paulus u. seine Zeit. Stuttg. 1853. 2 vol.

passer aucune occasion pour défendre les principes de la tolérance et du libre examen.

Nous ne pouvons énumérer toutes les productions littéraires de Paulus, parmi lesquelles nous trouvons une grammaire arabe, une foule d'écrits relatifs à l'Orient (1), une anthologie des principaux voyages en terre sainte, et de nombreux articles dans la *Gazette littéraire de Halle* et dans les *Annales de Heidelberg*. Mais les cours et les ouvrages de Paulus qui ont fait le plus de sensation, ce sont ceux dans lesquels il traite de la *Vie de Jésus* (2) et des *Evangiles synoptiques* (3). A côté d'observations philologiques et critiques solides, nous y trouvons l'application d'une méthode exégétique des plus singulières. L'auteur nous annonce dès l'abord qu'il se propose de propager une conception vraiment morale de Jésus et du christianisme. D'après ce principe, il n'admet comme s'étant passé réellement que ce qui, au point de vue de la philosophie de Kant, est possible. Tout ce qui a été doit pouvoir s'expliquer par une cause naturelle. A propos de chaque récit miraculeux, l'auteur s'adresse deux questions : « Le fait raconté s'est-il réellement produit, et com-

(1) Neues Repertorium für biblische u. morgenländische Literatur, publié dans la suite sous le titre de Memorabilien.

(2) Leben Jesu. 1828. 2 vol.

(3) Exegetisches Handbuch zu den drei ersten Evangelien. 1830-33. Paulus avait déjà développé les mêmes idées, sous une forme plus agressive, dans son Philologisch-kritischer Commentar über das N. T. 1800.

ment a-t-il pu naturellement se produire ? » S'appliquant dès lors à distinguer le fait objectif ou réel du récit subjectif ou légendaire, Paulus, à l'aide de sa brillante érudition, imagine les combinaisons les plus ingénieuses et les plus bizarres, les hypothèses les plus baroques et les plus absurdes. C'est ainsi que la grossesse de Marie du Saint-Esprit est, à ses yeux, une pieuse hallucination ; les anges, au moment de la naissance du Christ, peuvent avoir été des apparitions phosphorescentes, telles qu'on les rencontre, la nuit, dans des pays de pâturage. Les miracles de guérison s'expliquent par une ellipse historique constante : les évangélistes ont omis de mentionner les remèdes naturels que Jésus a employés. Quand Jésus est censé chasser des démons, il manifeste son pouvoir sur de pauvres aliénés, et les résurrections de morts n'ont eu lieu que sur des hommes tombés en léthargie. Le miracle de Cana est le récit d'une bonne plaisanterie de noce; la marche de Jésus sur la mer s'explique par le seul mot de ἐπί qui, dans ce passage, ne signifie pas sur, mais auprès de, au bord de la mer. La transfiguration du Christ est née des souvenirs confus des disciples, plongés dans le sommeil, qui virent Jésus s'entretenant avec deux inconnus par un beau soleil couchant. Ce qui reste de tout cet amas d'exagérations, d'erreurs et de fables que l'auteur découvre dans les Evangiles, c'est l'image de Jésus, homme absolument pur, docteur (*Lehrregent*) chargé de promulguer le nouveau code de

l'honnêteté (*Geistesrechtschaffenheit*) en vue du vrai bien-être de l'humanité. Il est inutile de montrer tout ce qu'il y a d'arbitraire dans le procédé de Paulus. Ce qui lui manque absolument, c'est le sens du divin ou même simplement le sens religieux. Il ne peut admettre la possibilité pour l'homme de communiquer directement avec Dieu et de posséder un organe capable de percevoir les choses divines : ce serait, à ses yeux, ouvrir la porte à tous les abus et à tous les excès du mysticisme.

Il convient pourtant de dire, à l'éloge de Paulus, qu'il a vécu conformément à ses principes. Sobre, économe, laborieux, honnête, il savait allier des convictions profondes à une grande douceur vis-à-vis de ses adversaires. Il haïssait cordialement l'hypocrisie et était animé d'une sainte indignation contre ceux qu'il soupçonnait de travailler à ébranler la liberté religieuse. Paulus avait une foi candide dans l'avenir du rationalisme. Il eut le rare courage, disons mieux, la peu enviable opiniâtreté de ne rien changer à ses opinions. Il assista impassible au rapide et fécond développement d'une époque qu'il finit par ne plus comprendre.

II

A côté de l'école rationaliste, et séparée d'elle par des nuances souvent imperceptibles, nous trouvons

l'école supranaturaliste. Les théologiens de cette tendance, par respect pour les croyances du passé, professent un attachement sincère à la vérité révélée. Ce n'est pas qu'ils ne soient, eux aussi, influencés et entraînés par l'esprit du siècle; mais ils se bornent, pour la plupart du temps, à réunir et à grouper consciencieusement les matériaux historiques que leur ont légués leurs devanciers, en essayant tant bien que mal de les rajeunir et de les accommoder au goût des théories du jour. Par opposition au rationalisme qui attend tout le progrès en matière théologique de l'organe religieux, de la raison, le supranaturalisme attache une importance particulière à la forme dans laquelle la vérité se communique à nous, à la révélation. Lui aussi il enseigne qu'au fond la Bible ne contient rien qui dépasse les limites de notre raison ou qui soit contraire à ses affirmations, mais il soutient que la raison, sans la révélation, ne serait jamais parvenue aux résultats auxquels elle est arrivée, que les formes bibliques sont les appuis et comme les tuteurs divins de l'esprit humain. En d'autres termes, le supranaturalisme est d'accord avec le rationalisme pour considérer le christianisme comme un enseignement, un ensemble de vérités et de doctrines qu'il est nécessaire de graver dans l'esprit de l'homme, et s'il se sépare de lui, c'est moins sur la nature de cet enseignement que sur la manière dont il a été communiqué aux hommes.

L'université de Tubingue était le centre de cette théologie supranaturaliste, et son organe principal, la *Revue de Tubingue*, publiée de 1796 à 1840 par une association de théologiens wurtembergeois. On s'y occupait surtout de travaux d'exégèse et d'apologétique.

Parmi les représentants les plus importants du supranaturalisme nous citerons d'abord Franz Volkmar Reinhard (1753-1812) (1). Né dans un village près de Nuremberg où son père était pasteur, instruit par lui dans la Bible et dans les auteurs classiques, il fit ses études à l'université de Wittemberg où il professa la théologie depuis 1782. Dix ans plus tard il fut nommé prédicateur de la cour et surintendant général à Dresde et devint ainsi le chef de l'Eglise du royaume de Saxe. Caractère droit, bienveillant, digne, esprit juste et élevé, plein de modération dans les idées et d'urbanité dans le langage, plus moraliste que philosophe et plus orateur que moraliste, Reinhard avait d'abord partagé les idées de Wolf et de Kant, mais à la longue cette philosophie ne le satisfit point et il revint aux doctrines évangéliques.

Dans son *Essai sur le plan de Jésus* (2), il esquisse

(1) Voyez Pölitz : Reinhard nach seinem Leben u. Wirken dargestellt. Leipz. 1813-15. 2 vol. idem : Darstellung der philosophischen u. theologischen Lehrsätze Reinhard's. Leipz. 1801. 4 vol.

(2) Versuch über den Plan Jesu. 1798, traduit en français par Dumas. 1799. Voyez l'excellent morceau de Stapfer dans ses Mélanges, I, p. 218 et suiv.

à grands traits son point de vue apologétique. Il combine la preuve interne avec la preuve externe et place en première ligne l'esprit pénétrant et la pureté du caractère de Jésus; il déduit de l'originalité et de l'élévation du plan qu'il avait formé pour le bonheur de l'humanité, la place exceptionnelle qu'il occupe dans l'histoire. On a encore de Reinhard un ouvrage très-considérable sur *la Morale chrétienne* (1), vraie mine d'observations psychologiques justes et fines. Le principe d'où l'auteur fait découler toute la morale, c'est l'idée du perfectionnement de nous-mêmes dans le but d'arriver à la ressemblance avec Dieu. Il divise son livre en quatre chapitres destinés à répondre aux quatre questions suivantes : Qu'est-ce que l'homme ? Que doit-il devenir ? Par quel moyen et de quelle manière le peut-il ? L'auteur, dans la tractation de son sujet, fait preuve d'un sens moral ferme et judicieux, d'une culture variée et étendue. Pourtant la méthode qu'il suit est peu scientifique et trop étrangère aux véritables principes de la morale chrétienne. L'idéal qu'il nous retrace est plutôt celui de la vraie humanité que celui de la perfection chrétienne. N'oublions pas de mentionner aussi un petit traité, plein d'aperçus ingénieux, sur *l'Esprit de minutie dans la morale* (2).

Quant à la *Dogmatique* (3) de l'auteur, rédigée en

(1) System der christlichen Moral. Wittemb. 1788. 5 vol.
(2) Ueber den Kleinigkeitsgeist in der Sittenlehre. Meissen. 1801.
(3) Vorlesungen über die Dogmatik. Wittemb. 1801.

courts paragraphes latins avec explications en allemand, elle est moins originale. Elle n'a aucun caractère systématique et manque complétement de rigueur dans la pensée. Reinhard s'efforce de prouver la vérité de ses propositions à la fois par l'Ecriture et par la raison qui, d'après lui, se trouvent de tous points d'accord. Seulement, il est trop évident que cet accord n'est obtenu que par des compromis fâcheux, qui ont le double inconvénient de ne pas résoudre les véritables difficultés et d'affaiblir le caractère des idées bibliques et ecclésiastiques.

Mais c'est surtout comme prédicateur que Reinhard a exercé une grande action sur ses contemporains; il avait une mémoire étonnante, un talent heureux de dialecticien et un grand sérieux dans le débit. Ses sermons, qui ne forment pas moins de 35 volumes, sont des développements élégants de philosophie chrétienne. L'auteur a lui-même exposé ses principes homilétiques dans une sorte d'autobiographie (1) fort curieuse qui contient aussi sa théorie du supranaturalisme. Il confesse s'être borné aux règles ordinaires de la rhétorique et avoir formé son art oratoire sur les modèles classiques, tels que Démosthènes et Cicéron. Il ne veut pas avoir recours aux moyens oratoires employés d'ordinaire dans la chaire chrétienne, désirant présenter le christianisme sous une forme accessible à la pensée moderne ; il n'en appelle

(1) Geständnisse, meine Predigten u. meine Bildung zum Prediger betreffend. Wittemb. 1810.

jamais à une autorité extérieure, dédaigne les artifices du mysticisme et veut agir uniquement par la persuasion. C'est par la voie de l'intelligence que les vérités chrétiennes doivent pénétrer dans le cœur et y produire leurs effets salutaires.

Le dogmatiste le plus connu de cette tendance est JOHANN CHRISTOPH FRIEDRICH STEUDEL (1779-1837). Né à Esslingen, dans le Wurtemberg, arrière petit-fils de Bengel, il fut élevé dans les principes d'une saine piété par sa mère, étudia à Tubingue, montra une aptitude marquée pour les langues orientales, suivit les cours d'arabe et de persan de Sacy à Paris, et fut nommé à son retour diacre, puis professeur à Tubingue en 1815. Son esprit sérieux, l'ardeur infatigable et la conscience scrupuleuse qu'il apportait au travail, non moins que le calme constant qu'il savait garder, à côté d'une ténacité opiniâtre qui le faisait redouter de ses adversaires, lui valurent l'estime générale. Ses écrits sont malheureusement lourds et indigestes. Les plus marquants d'entre eux roulent sur l'Ancien Testament, son histoire, son exégèse, sa théologie (1).

Steudel avait beaucoup moins d'aptitude pour le dogme qu'il cultivait néanmoins avec prédilection, croyant de son devoir de défendre son point de vue contre tous ceux qui ne le partageaient

(1) Theologie des Alten Testamentes. Tüb. 1840.

pas. Ce point de vue est celui d'un intellectualisme supranaturaliste. Sa *Dogmatique* (1) nous révèle exactement l'état d'indécision dans lequel se trouvaient les théologiens de son parti, en face des changements qui s'étaient produits dans les esprits pendant le dix-huitième siècle. Il ne veut pas tant combattre ces innovations que protester contre elles. Au lieu de réfuter les objections faites contre le christianisme, il lui semble plus utile d'attaquer les adversaires sur leur propre terrain et de dévoiler les faiblesses et les inconséquences de la théologie nouvelle. Il oppose à ce qu'il appelle le goût pour le raffinement dans les choses spirituelles, la simplicité grandiose du christianisme. Seulement le christianisme qu'il recommande est assez incolore et se meut dans un vague insaisissable. Sa tendance peut se résumer dans cet adage assez insignifiant : « Le point essentiel est de croire que Christ est plus que nous, qu'il vaut mieux que nous, qu'il n'est pas nous. » Steudel resta bien isolé avec sa théologie. N'oublions pas de mentionner qu'il fonda en 1828 la *Revue de Tubingue* et y inséra quelques travaux fort estimables sur l'Ancien Testament.

Nous pouvons également ranger ici l'historien Gottlieb Jakob Planck (1751-1833) (2). D'origine

(1) Glaubenslehre der evangelisch-protestantischen Kirche. Tüb 1834.

(2) Voyez Lücke : G. J. Planck. Ein biographischer Versuch. Gött. 1838.

wurtembergeoise, il avait été élevé dans les principes de l'université de Tubingue et, après avoir professé pendant quelque temps à l'académie de Stuttgard, il fut appelé à recueillir la succession de Walch à Gœttingue. Il y retrouva son ami Spittler, historien comme lui (1), et professa pendant près de cinquante années, aimé à cause de son caractère modeste et conciliant, renommé par ses travaux scientifiques et édifiant ceux qui l'approchaient par sa piété sereine et son optimisme reconnaissant. On peut dire que sa vie et sa science tout entières n'étaient qu'une hymne d'adoration qu'il faisait monter vers son Créateur.

On serait embarrassé de dire quelles étaient ses opinions dogmatiques. La vérité est peut-être qu'il n'en avait pas ; du moins y attachait-il peu d'importance. L'abnégation de soi-même, l'abandon confiant dans la volonté de Dieu, la recherche de ses plans et de ses voies dans l'histoire lui semblaient les devoirs les plus importants de sa vocation particulière.

(1) Ludwig Timotheus von Spittler (1752-1810) est l'un des créateurs de l'histoire de l'Eglise dans les temps modernes. Son Grundriss der Geschichte der christl. Kirche, 1782, se distingue par des recherches consciencieuses et solides, un jugement mûr et toujours modéré, une exposition facile et concise. Spittler, comme Planck, cherche dans les mobiles, et particulièrement, dans l'ambition des hommes la cause des événements, et s'applique à justifier les voies de la Providence en montrant comment elle sait toujours tirer le bien du mal ; il combat sans passion l'absolutisme dans l'Eglise et dans l'Etat. Les ouvrages de Spittler se recommandent par la sérénité des vues de l'auteur, l'habileté avec laquelle il sait dominer la masse des matériaux et la simplicité classique de son style. On a pu dire de lui, non sans raison, qu'il a appliqué l'esprit de Lessing à l'étude et à l'exposition de l'histoire.

Avec quelle joie, avec quelle piété il s'enfonçait dans les parties les moins lumineuses de son sujet! Il entourait le passé d'une vénération sans égale, montrait une tolérance respectueuse pour les opinions d'autrui et appliquait son incontestable talent de divination et de pénétration psychologiques à faire revivre les héros qui ont joué un rôle dans l'histoire et les événements auxquels ils ont pris part. Toutes ces qualités l'éloignaient naturellement du rationalisme qui affectait un superbe dédain vis-à-vis du passé, se montrait passablement intolérant dans ses jugements et incapable d'entrer dans la pensée d'autrui et de la comprendre. Cependant, d'autre part, Planck révèle sa parenté avec le rationalisme par le procédé arbitraire au moyen duquel il explique l'organisme de l'histoire, cherchant l'origine des événements presque exclusivement dans les motifs personnels, souvent assez mesquins, de ceux qui en ont été les acteurs. On voudrait un coup d'œil plus ferme pour embrasser les vues d'ensemble et démêler les grandes lignes. La manière dont Planck conçoit l'histoire manque absolument d'élévation et de poésie. C'est le pragmatisme le plus sec et le plus borné. On doit le regretter, car, par son caractère et ses aptitudes scientifiques, Planck était, plus qu'aucun autre théologien de son temps, capable de frayer la voie à une théorie saine sur les rapports de la foi individuelle avec la tradition chrétienne.

Nous citerons, parmi les principaux ouvrages de

Planck, son *Histoire de l'origine, des modifications et de la formation définitive du dogme protestant* (1). Cette histoire est racontée fort au long, avec un soin et une érudition infinis, jusqu'à la Formule de concorde. La suite, par contre, jusqu'au milieu du dix-huitième siècle est très-abrégée. Comme complément de ce travail, nous nommerons son *Histoire de l'organisation de l'Eglise* (2). Elle s'arrête malheureusement à l'époque de la Réformation. Enfin sa *Symbolique* ou son *Exposition historique et comparée des systèmes dogmatiques des diverses confessions chrétiennes* (3) n'est pas non plus sans valeur.

III

Il nous reste à parler de deux théologiens que l'on considère d'ordinaire comme occupant une position intermédiaire entre les deux tendances et comme les réunissant, les fondant en quelque sorte ensemble : c'est Bretschneider et Tzschirner.

(1) Geschichte der Entstehung, der Veränderungen u. der Bildung unsres protestantischen Lehrbegriffs bis zur Concordienformel. Leipz. 1781-1800. 6 vol. Geschichte der protestantischen Theologie von der Concordienformel bis in die Mitte des 18ten Jahrhunderts. Gött. 1831.

(2) Geschichte der christlich-kirchlichen Gesellschaftsverfassung, Hannover. 1803-1809. 5 vol.

(3) Abriss einer historischen u. vergleichenden Darstellung der dogmatischen Systeme unserer verschiedenen christlichen Hauptparteien. Gött. 1796.

Carl Gottlieb Bretschneider (1776-1848) (1), fils d'un modeste pasteur de campagne de la Saxe, fit ses études à Leipzig, s'occupa plus de belles-lettres que de théologie et accepta des fonctions de précepteur, ne se sentant pas de vocation prononcée pour le saint ministère. La lecture de la Morale de Reinhard leva ses scrupules. Il reprit ses études, passa ses examens et professa pendant quelques années à Wittemberg. Nommé surintendant général à Gotha en 1816, il fut pendant plus de trente ans le chef de l'Eglise de ce petit pays. Esprit clair, ferme, sobre, ennemi de tous les extrêmes soit dans le sens du mysticisme, soit dans celui de la néologie, il se montra surtout hostile aux essais de reconstruction spéculative du christianisme qu'il voyait s'accomplir sous ses yeux. Doué d'une pénétration particulière pour voir leur faiblesse et leur impuissance, il accusait ceux qui, comme Schleiermacher, Marheinecke et Hase, prétendaient réconcilier la foi du passé avec la pensée moderne, de vouloir jeter de la poudre aux yeux et d'être des charlatans (2). Bretschneider, avec le sens historique qu'il possédait à un haut degré, avait un instinct profond de la différence des formes dogmatiques que les diverses époques ont produites. Aussi dans ses ouvrages, écrits avec une application et un soin des plus consciencieux, a-t-il réuni tous les matériaux

(1) Voyez : Aus meinem Leben. Selbstbiographie. Gotha. 1851.

(2) Ueber die Grundansichten der theologischen Systeme in den Lehrbüchern von Schleiermacher, Marheinecke u. Hase. Leipz. 1828.

historiques nécessaires à l'intelligence du dogme évangélique, sans essayer d'y contribuer lui-même, désespérant de réussir dans cette tâche de géant. L'exemple qu'il a donné est un témoignage accusateur contre ceux qui, se fiant trop à leur imagination ou à leur puissance dialectique, ont essayé de reconstruire le dogme chrétien, sans tenir compte des éléments historiques qu'il renferme.

Outre les deux principaux ouvrages de Bretschneider concernant le dogme (1), nous nommerons encore ses travaux sur la traduction des Septante et les livres apocryphes de l'Ancien Testament (2), son *Dictionnaire du Nouveau Testament* (3), son traité sur l'*Evangile et les épîtres de saint Jean*, dans lequel il élève, l'un des premiers, des doutes sérieux sur l'authenticité du quatrième évangile (4), son édition des œuvres de Mélanchthon dans le *Corpus reformatorum* et les nombreux articles qu'il a insérés dans la *Gazette ecclésiastique* de Darmstadt dont il a été l'un des fondateurs.

Quant à HEINRICH GOTTLIEB TZSCHIRNER (1778-

(1) Handbuch der Dogmatik der evang.-luther. Kirche. Leipz. 1814-18. 2 vol. Systematische Entwicklung aller in der Dogmatik vorkommenden Begriffe nach den symbolischen Schriften der evang.-luther. u. reform. Kirche u. den wichtigsten dogmatischen Lehrbücher ihrer Theologen. Leipz. 1805.

(2) Dogmatik u. Moral der Apocryphen. Leipz. 1805.

(3) Lexicon manuale Græco-Latinum in libros N. T. Lips. 1824.

(4) Probabilia de evangelii et epistolarum Johannis Apostoli indole et origine eruditorum judiciis modeste subjecit C. Th. Bretschneider. Lips. 1820.

1828) (1), il est sans contredit l'un des représentants les plus distingués de cette opinion intermédiaire qui essayait de sauvegarder à la fois la liberté de la pensée et les principes de la foi évangélique. Fils d'un pieux pasteur de la Saxe, il fit ses études au gymnase de Chemnitz et à l'université de Leipzig, subit l'influence de Reinhard et professa non sans succès à Wittemberg et à Leipzig. Passionné pour les guerres de l'indépendance, aumônier des armées qui en 1813 passèrent la frontière du Rhin, Tzschirner, en religion comme en politique, a toujours été l'adversaire de la réaction et le défenseur d'un libéralisme sage et modéré. Il excellait dans l'art de la prédication. « Celui qui respecte le public, a-t-il dit, et connaît les difficultés de l'art oratoire, flétrira sous le nom d'impudence la confiance téméraire avec laquelle plusieurs montent en chaire après une préparation des plus hâtives. » On remarque surtout les sermons qu'il a tenus en 1817 à l'occasion du jubilé de la Réformation et qui sont animés d'un souffle mâle et généreux.

Attentif au mouvement des esprits dans sa patrie et au dehors, Tzschirner, dans ses sermons, ses brochures et dans quelques ouvrages plus étendus, s'est surtout occupé de questions apologétiques. Outre son *Histoire de l'apologétique* (2), qui malheu-

(1) Voyez Pölitz : H. G. Tzschirner. Kurzer Abriss seines Lebens u. Wirkens. Leipz. 1828.

(2) Geschichte der Apologetik oder historische Darstellung der

reusement ne comprend que les trois premiers siècles de l'Eglise, nous citerons son livre sur *la Chute du paganisme* qui est également restée incomplète (1), son *Etude comparée du protestantisme et du catholicisme au point de vue de la politique* qui a été traduite dans toutes les langues (2), sa *Dogmatique* qui renferme des aperçus très-fins sur les doctrines distinctives de l'Eglise luthérienne et de l'Eglise réformée (3), ses *Lettres sur les confessions de Reinhard* (4) et celles adressées à Chateaubriand, J. de Maistre, Lamennais, Montlosier et Benjamin Constant (5).

Tzschirner avait suivi avec intérêt la manière dont ces écrivains essayèrent de défendre en France la cause du christianisme et de le justifier devant le siècle. Mais il n'en avait pas été satisfait et leur reprochait à juste titre de négliger l'essence, c'est-à-dire l'élément éthique du christianisme, pour ses apparitions extérieures, son côté esthétique, ses institutions, ses cérémonies, etc. Il croyait que le meilleur moyen de faire accepter la vérité chrétienne, était de la présenter dans son auguste simplicité devant la con-

Art u. Weise wie das Christenthum in jedem Zeitalter bewiesen, angegriffen u. vertheidigt ward. Leipz. 1805.

(1) Der Fall des Heidenthums, herausgegeben von Niedner. Leipz. 1829.

(2) Protestantismus u. Catholicismus aus dem Standpunkt der Politik betrachtet. Leipz. 1822.

(3) Vorlesungen über die christliche Glaubenslehre, herausgegeben von Hase. Leipz. 1829.

(4) Briefe, veranlasst durch Reinhard's Geständnisse. Leipz. 1811.

(5) Briefe eines Deutschen an Chateaubriand, Lamennais, Montlosier u. Benjamin Constant, herausgegeben von Krug. Leipz. 1828.

science. C'est dans l'altération du sentiment moral, dans l'affaiblissement du témoignage de la conscience qu'il voyait surtout la cause du discrédit dans lequel le christianisme était tombé, ainsi que celle des triomphes de l'incrédulité.

Tzschirner avait ainsi devancé son temps; il pressentait et prédisait la révolution qui allait s'opérer dans la théologie allemande : il en fut le Jean-Baptiste. Plus qu'aucun autre théologien de cette époque, il a su élargir l'horizon dans lequel se mouvait sa pensée. Aucune des questions politiques et religieuses qui se débattaient sous ses yeux ne lui demeura étrangère, et il s'appliqua sans relâche à en faire tourner la solution à l'avancement du royaume de Dieu et au développement logique du principe du protestantisme. Plus historien que dogmatiste, plus vulgarisateur que créateur, il ne comprend, lui aussi, le christianisme que comme la religion de la raison, introduite dans le monde par une révélation surnaturelle, en vertu de ce principe que l'homme n'arrive à avoir conscience de ce qu'il porte en lui que par une sollicitation qui lui vient du dehors. Ajoutons encore que la forme dans laquelle s'exprime Tzschirner est plus soignée, plus élégante, plus artistique que celle que l'on trouve d'ordinaire chez les théologiens allemands. Ce sont des écrits animés du plus noble enthousiasme et dignes de devenir classiques.

IV

Après avoir passé en revue les principaux théologiens rationalistes et supranaturalistes, nous devons encore nommer celui qui nous semble représenter la synthèse de ces deux tendances dans ce qu'elles ont de légitime et de vrai, sans avoir réussi toutefois à les dépasser et à créer un système nouveau. De Wette est l'expression la plus complète du mouvement philosophique du dix-huitième siècle appliqué à la théologie ; il en a résumé les résultats sous leur forme la plus scientifique et la plus religieuse, en démontrant par leur imperfection même la nécessité d'une transformation. Il est le représentant le plus distingué de cette critique à la fois sceptique et confiante, qui est plus négative sans doute que positive, mais par conscience et comme à regret. Comme savant et comme caractère, la personnalité de De Wette est l'une de celles dont l'étude est la plus instructive et la plus attachante. On l'a surnommé le Nathanaël de la théologie moderne. Et en effet la pureté de son caractère, la sincérité de ses convictions, la scrupuleuse conscience dont il fait preuve dans ses travaux lui ont mérité ce nom et le recommandent à notre attention comme le type en quelque sorte idéal du théologien allemand.

WILHELM MARTIN LEBERECHT DE WETTE (1) est né en 1780 dans la Thuringe, dans un modeste presbytère de village. Il passa son enfance à Weimar, illustré alors par le séjour des coryphées de la littérature allemande. Il fit ses études à l'université de Iéna, cette arène où se heurtèrent, à la rencontre de deux siècles, les anciens et les nouveaux systèmes philosophiques pour se livrer un premier et décisif combat. Le jeune étudiant, qui avait commencé par subir l'influence de Herder et de Griesbach, se sentit particulièrement attiré vers le philosophe Fries qui s'était frayé une voie originale au milieu du mouvement issu de l'idéalisme de Kant et qui ne tarda pas à devenir le centre d'un groupe particulier. Ce philosophe s'appliqua surtout à développer les données psychologiques de l'auteur du criticisme. Il enseignait qu'à côté de la source de connaissance qui est ouverte à l'homme dans son entendement, il y a celle qui procède du cœur ou du sentiment. D'après lui, l'homme possède un organe par le moyen duquel il peut non-seulement discerner le côté subjectif des objets par voie de raisonnement, mais encore deviner et concevoir en quelque sorte leur réalité objective par voie de pressentiment. Ces deux voies d'investigation se complètent mutuellement, sans

(1) Voyez Schenkel : De Wette u. die Bedeutung seiner Theologie für unsere Zeit. Schaffh. 1849. Hagenbach : De Wette. Leichenrede u. academische Gedächtnissfeier. Basel. 1849-50. Lücke : De Wette. Zu freundschaftlicher Erinnerung. Hamb. 1850. Colani : Revue de théologie. Ire série. 1. p. 87. 129.

qu'il soit possible pourtant de résoudre les contradictions que peuvent présenter leurs résultats.

A côté de l'enseignement de Fries, De Wette suivit celui de Paulus. L'explication des miracles du Nouveau Testament, donnée par ce hardi critique, paraît avoir fait sur lui une vive impression. A mesure qu'il voyait sa foi au surnaturel biblique ébranlée par l'exégèse, peu naturelle pourtant, qu'en faisait Paulus, il sentit le besoin de mettre ses sentiments religieux à l'abri des attaques de la critique dissolvante du rationalisme. Il crut avoir réussi en les réléguant dans cette sphère du pressentiment que lui montrait la psychologie de Fries. Ce n'était pas là un retour à l'ancien supranaturalisme dont les théories lui semblaient peu conciliables avec les exigences de la science moderne, mais c'était tout au moins une protestation contre les procédés du rationalisme qui soumettait toutes les apparitions du domaine religieux aux arrêts de son tribunal incompétent. Cette aspiration essentiellement esthétique, par laquelle De Wette s'élève au-dessus du domaine de la raison, lui semble la seule forme possible sous laquelle le supranaturalisme puisse se maintenir. Il est juste d'ajouter que les théologiens rationalistes la dénoncèrent comme une concession grave faite au mysticisme.

Assuré d'avoir sauvegardé ainsi, en apparence du moins, sa foi, De Wette se jeta résolûment dans le champ de la critique, sans se laisser effrayer par le

caractère négatif des résultats auxquels il aboutit. Il publia en 1806 ses vues sur une partie de l'Ancien Testament, dans deux volumes (1) qui produisirent une vive sensation et qui peuvent être considérés comme son manifeste dans les questions de critique sacrée, à l'examen desquelles il allait particulièrement se vouer. Notre auteur ne se fait aucune illusion sur la nature spéciale des difficultés que la critique rencontre sur son chemin dans l'étude des livres saints. Nous n'avons, en effet, aucun moyen de contrôler autrement la vérité ou l'exactitude historique de leur contenu que par l'examen attentif de ces livres eux-mêmes, toutes les autres sources d'information et de constatation nous faisant défaut. La critique historique de l'Ancien Testament, d'après De Wette, ne peut guère s'occuper à discuter des questions d'authenticité, n'ayant point entre les mains les moyens d'arriver à des résultats certains. Elle doit se borner à l'étude comparée de ces livres eux-mêmes en cherchant à recomposer l'histoire juive d'après leur contenu. Leur accord ou leur désaccord permettra au critique de porter un jugement sur l'époque à laquelle doivent être placées les institutions théocratiques, ainsi que les documents qui les mentionnent, et sur la manière dont il faut comprendre certains événements historiques qui apparaissent entourés du voile transparent de la fable.

(1) Beiträge zur Einleitung in das A. T. Iena. 1806-1807. 2 vol.

Telle est la méthode que De Wette appliqua d'abord au Pentateuque qu'il décomposa en une série de fragments d'âge, d'origine et de caractère fort différents, en faisant descendre le Deutéronome, le dernier en date des cinq livres, jusqu'à l'époque du roi Josias. Il montra ensuite que l'auteur des Chroniques a, de son côté, utilisé les livres beaucoup plus anciens de Samuel et des Rois et les a transformés dans un intérêt lévitique et hiérarchique. Plus tard il se livra à un travail semblable sur les psaumes (1), dans lequel il attaqua l'origine davidique et le caractère messianique d'un certain nombre de ces chants nationaux. De Wette étendit successivement ses recherches à tous les livres de l'Ancien Testament et les résuma dans une *Introduction historique et critique* qui eut rapidement un grand nombre d'éditions (2). Partout il s'élève avec force contre l'explication naturelle des miracles que l'exégèse rationaliste avait mise à la mode; il maintient le caractère moral des personnages de l'histoire sainte souvent fortement compromis par elle et, tout en se prononçant pour le caractère légendaire et mythique de la plupart des récits miraculeux contenus dans les livres de l'Ancien Testament, spécialement dans ceux du Pentateuque, cette épopée nationale du peuple hébreu, il en dé-

(1) Commentar über die Psalmen. 1811. Voyez aussi : Ueber die erbauliche Erklärung der Psalmen. Heidelb. 1837.

(2) Lehrbuch der historisch-kritischen Einleitung in die canonischen u. apocryphischen Bücher des A. T. 1817.

fend avec éloquence l'étonnante grandeur et le puissant souffle poétique.

Il convient d'ajouter aux ouvrages déjà mentionnés un *Manuel d'archéologie juive* (1), tout rempli de faits laborieusement réunis, ainsi que la traduction de la Bible (2), œuvre remarquable à tous égards, tant par son exactitude merveilleuse que par la noblesse et la pureté toutes classiques du style. Cette version de De Wette peut, à juste titre, être considérée comme l'une des meilleures des temps modernes, quoique l'inspiration continue qui anime celle de Luther lui fasse défaut.

On a comparé le travail que De Wette a fait sur l'Ancien Testament à celui de Wolff sur Homère. C'est en effet un des traits saillants de la méthode de notre auteur d'appliquer à l'étude de la littérature hébraïque exactement les mêmes règles critiques que l'on applique à celle des produits littéraires des autres nations. L'histoire primitive de tous les peuples révélant les traces du travail de la légende, De Wette ne voit pas pourquoi l'on se refuserait à admettre un travail semblable dans l'histoire du peuple juif.

Nommé professeur à Heidelberg en 1807, De Wette fut appelé en 1810 à l'université de Berlin qui ve-

(1) Lehrbuch der hebräisch-jüdischen Archäologie nebst einem Grundriss der hebräisch-jüdischen Geschichte. Leipz. 1814.

(2) La première édition est de 1809.

nait d'être réorganisée et qui réunit bientôt une élite de professeurs de toutes les facultés. Presque tous ceux qui occupaient les chaires de théologie appartenaient aux tendances nouvelles : Marheinecke représentait le parti hégélien, Schleiermacher l'école importante qui se rattache à son nom. Il n'est pas étonnant dès lors que De Wette se soit senti isolé et comme dépaysé au milieu de ce mouvement berlinois si remuant d'ailleurs, si factice parfois et si peu en harmonie avec les goûts et les habitudes de notre auteur. Il publia, durant cette période de son activité littéraire, ses premiers ouvrages sur le dogme (1). Les prémisses de sa spéculation sont empruntées à la philosophie de Fries : la théorie du pressentiment y joue un rôle considérable. D'après de Wette, le sentiment religieux est le moyen par lequel l'homme s'élève du fini à l'infini. Participant de la nature des sentiments esthétiques, il est indépendant de la sphère dans laquelle se meut le raisonnement. Il ne faut pas lui appliquer les idées du vrai et du faux. On n'est donc pas fondé à dire que le sentiment religieux procure à l'homme la connaissance de la vérité ; il ne lui révèle rien, mais par l'élan ou l'essor qu'il lui communique, par les émotions, par l'enthousiasme qu'il

(1) Ueber Religion u. Theologie. Berl. 1815. Voyez sur cet ouvrage les remarquables critiques d'Elwert et de Dorner dans la Tübinger Zeitschrift. 1835, p. 23 et p. 187. Lehrbuch der christlichen Dogmatik. Berl. 1813-1816. 2 vol.

éveille en lui, il exerce sur son cœur une influence bienfaisante. Ressort merveilleux de notre vie morale, tour à tour il nous transporte et nous calme. Quant au dogme ou à la forme visible que revêt le sentiment religieux et dans laquelle il s'incarne, c'est celle du symbole, de la légende ou du mythe. Le langage dogmatique n'est autre que celui de la poésie sacrée : tous les sentiments qui font vibrer les cordes du clavier religieux viennent tour à tour y faire entendre leur mélodie ineffable. Pour interpréter les monuments dogmatiques du passé, il suffit de les dépouiller de leur enveloppe symbolique et de déchiffrer les sentiments religieux et esthétiques qui les ont fait naître. Grâce à cette théorie, De Wette devait tout naturellement se trouver en opposition avec les théologiens qui affirmaient la réalité de la révélation et ce qu'on pourrait appeler l'objectivité du christianisme, parce que pour lui tout se borne à des impressions subjectives exprimées dans le langage poétique du symbole.

Les événements politiques qui suivirent les guerres de l'indépendance amenèrent un changement important dans la carrière de De Wette. Il était l'adversaire déclaré des tentatives réactionnaires qui exploitèrent si tristement l'effervescence des esprits. Lui-même, par sa critique prétendue négative, était désigné à l'hostilité de ceux qui voulaient restaurer le passé dans tous les domaines. La lettre qu'il adressa à la mère de Carl Sand (il avait fait sa con-

naissance pendant un voyage dans le Fichtelgebirg), cet étudiant d'Erlangen qui, dans son fanatisme politique, tua à Mannheim le fameux Kotzebue, l'agent de l'empereur Alexandre, fut le prétexte des poursuites dirigées contre lui. Dans cette lettre, De Wette plaint la pauvre veuve et cherche à la consoler; il représente l'acte commis par son fils comme immoral, car « jamais le mal ne peut être surmonté par le mal; jamais le but ne sanctifie les moyens. » Pourtant il ajoute : « Pris en lui-même, cet acte accompli par un jeune homme pur et pieux, avec la conviction et la confiance qui l'animaient, est un beau signe du temps. » Paroles imprudentes et peu mesurées à coup sûr, surtout dans la bouche d'un professeur de morale. De Wette fut destitué. Il se retira à Weimar, refusant noblement la pension de retraite qu'on lui offrait.

Les trois années qui suivirent sa destitution (1819-1821) furent pour De Wette des années d'épreuve et de crise. Privé de sa chaire académique, mis en quelque sorte au ban des universités allemandes, il sentit plus amèrement son isolement théologique et le vide de ses croyances. Sa théorie du pressentiment, de l'aspiration esthétique vers l'infini le laissait sans appui, et il éprouva vivement le besoin de mettre sa foi en accord avec celle des simples fidèles. Il aspirait également à trouver une sphère d'activité pratique qui le rapprochât du peuple et lui permît de travailler à son relèvement. Aussi voyons-nous

De Wette prêcher plus souvent que par le passé; il réunit la volumineuse et substantielle correspondance de Luther (1); il écrit un roman religieux (2), fidèle miroir de la crise religieuse qu'il traversait. Mais ce qui agit le plus puissamment sur son développement, ce sont les sermons de Schleiermacher qu'il a entendus à Berlin. De Wette voudrait découvrir, lui aussi, le moyen de rattacher sa foi à celle des fidèles pour ressentir le bienfait de la communion chrétienne; il s'efforce d'en retrouver l'expression dans les dogmes de l'Eglise. Il poursuit ardemment cette conciliation, objet de la recherche de tous les penseurs croyants d'alors.

V

De Wette venait de refuser un appel comme prédicateur à Brunswick, lorsqu'il fut nommé professeur à Bâle où il resta jusqu'à la fin de sa vie, partagé entre ses travaux de cabinet, la publication de ses ouvrages et ses cours publics, faits en partie devant un public laïque qu'il avait à cœur d'initier aux questions religieuses du temps. Il conserva depuis lors cette sérénité calme qui paraît avoir été la dis-

(1) Kritische Ausgabe sämmtlicher Werke Luther's : Luthers Briefe, Sendschreiben u. Bedenken. 1825-28. 5 vol.

(2) Theodor oder die Weihe des Zweiflers. 1822.

position dominante de son caractère, quoique les luttes qu'il venait de traverser eussent creusé leur sillon douloureux dans son âme et qu'il ne pût se défendre de soupirer après une sérénité plus haute et une paix plus profonde, avec la mélancolique certitude de ne pas pouvoir pleinement les réaliser ici-bas.

Dans son grand ouvrage sur la *Morale chrétienne* (1), l'insuffisance de son point de vue théologique se fait sentir d'une manière bien vive. De Wette rejette le principe du devoir qu'avait consacré la philosophie de Kant, le trouvant avec raison trop abstrait, mais celui de la vie qu'il lui substitue l'est-il moins ? Tout est-il dit, en effet, lorsqu'on recommande à l'homme de développer sous toutes ses formes la vie en lui et dans ses semblables ? Tout au moins faudrait-il définir cette vie. Et de quelle autre peut-il être question, si ce n'est de la vie éternelle, de celle qui a son principe en Dieu, qui nous est communiquée par lui et qui nous conduit à lui ? Seule, la vie en Dieu est capable de faire comprendre à l'homme le problème de sa destinée et de le lui faire réaliser. Des trois parties dont se compose cet ouvrage, la seconde est consacrée à l'histoire de la morale chrétienne. C'est là une innovation fort heureuse; seulement on ne comprend pas pourquoi De Wette a placé cet aperçu historique entre la morale

(1) Christliche Sittenlehre. Berlin. 1819-1823. 3 vol

générale et la morale spéciale, division assez arbitraire d'ailleurs et qui a fait son temps aujourd'hui.

Pendant son professorat à Bâle, De Wette s'occupa avec prédilection du Nouveau Testament. Le *Manuel exégétique* qu'il publia sur cette matière eut rapidement un grand succès (1). La méthode et les principes de critique qu'il met en œuvre sont les mêmes, au fond, que ceux dont il s'est servi pour l'Ancien Testament, quoique, par la nature même du nouveau champ où il les exerce, il ait été amené à procéder quelque peu différemment. Il est, en effet, de toute évidence que l'on ne peut appliquer au Nouveau Testament exactement les mêmes procédés qu'à l'Ancien. Les temps sont plus rapprochés de nous; le mythe et la légende ne fleurissent plus avec la même exubérance que sur le sol de l'antique Orient; nous connaissons d'une manière positive les auteurs de quelques-uns des écrits qui sont pour nous les documents de l'histoire du siècle apostolique. Non-seulement les questions d'authenticité doivent se poser, mais elles peuvent, jusqu'à un certain point du moins, recevoir une solution satisfaisante. Il convient donc d'aborder la discussion des problèmes de critique que soulève l'examen des livres du Nouveau Testament avec beaucoup de circonspection et en s'entourant de toutes les précautions nécessaires. Il est vrai que

(1) Kurzgefasstes exegetisches Handbuch zum Neuen Testament. Berl. 1836-1848. 3 vol.

les difficultés qui se présentent ne sont pas peu considérables.

Le merveilleux, dans les récits évangéliques, joue un grand rôle : on le côtoie sans cesse. Il ne forme pas seulement, comme on l'a cru longtemps, le commencement et la fin de l'histoire de Jésus, où De Wette croit découvrir les traces non méconnaissables de la légende ; il se mêle à toute la carrière du Sauveur; ses discours eux-mêmes en sont tout enveloppés et comme imprégnés. Il n'est pas possible de séparer les discours de Jésus des faits qui les accompagnent et qui les motivent, sans en déchirer la trame. Les expédients auxquels on a eu recours pour expliquer d'une manière naturelle ces faits sont si forcés que la solution du problème n'en est en rien avancée. Et puis, il y a d'autres difficultés encore. Les récits que nous possédons sur les événements qui constituent le fond de l'histoire de Jésus sont loin d'être d'accord. Ils se contredisent sur plus d'un point et souvent leur accord est plus embarrassant encore que leurs divergences, car leurs auteurs semblent s'être copiés, parfois même littéralement. Au lieu d'avoir trois ou quatre sources originales à notre disposition, il se trouve que nous n'en avons plus peut-être qu'une ou deux. Quel est, au surplus, le rapport entre les Evangiles écrits et la tradition orale ; quel est l'intervalle qui s'est écoulé entre les événements et les écrits qui nous les racontent; quel est le mode de formation de nos Evangiles; quel

est leur degré de dépendance ou de coordination; quelle est la valeur que l'on peut attribuer à leur témoignage; quelle est la nature de l'autorité dont ils doivent jouir dans l'Eglise? Telles sont les nombreuses et délicates questions que De Wette voit poindre à l'horizon de la critique sacrée et qu'il indique avec beaucoup de sagacité sans pouvoir y donner une réponse.

Et c'est là précisément ce qui le distingue de Strauss et de Baur. Il refuse au premier le droit de recourir au procédé de la légende et du mythe pour expliquer des événements qui se sont passés au premier siècle de notre ère, à une époque parfaitement historique déjà; il dénie au second la possibilité d'affirmer, avec autant de certitude qu'il le fait, que les choses ont dû se passer de telle manière et non d'une autre, vu que nous ne possédons pas des éléments d'information suffisants. De Wette ne conclut donc pas; il se borne à émettre des doutes; il pèse avec impartialité le pour et le contre, et déclare que la critique ne saurait aller plus loin. Aussi désespère-t-il de pouvoir écrire une vie de Jésus; il croit que l'histoire du fondateur du christianisme est destinée à rester éternellement enveloppée de mystère, à se noyer dans un clair-obscur voulu par la Providence. De Wette s'en console en pensant que Dieu a jugé bon qu'il en fût ainsi. Un peu moins de certitude historique, loin d'ébranler notre foi, ne doit que l'exciter davantage à pénétrer du monde visible

dans le monde invisible où se trouvent ses véritables objets et les sources de la vie auxquelles elle peut se retremper.

Le dernier ouvrage publié par De Wette : *L'essence de la foi chrétienne* (1) atteste un progrès sensible vers les idées chrétiennes. C'est une exposition de l'essence du christianisme au point de vue apologétique, principalement destinée aux laïques. Les définitions que l'auteur donne, les développements dans lesquels il entre, toute l'ordonnance du livre marquent une grande différence d'avec ses premiers ouvrages sur le dogme. De Wette considère la foi, non plus tant comme une exaltation du sentiment qui revêt d'une forme symbolique les idées éternelles qu'il pressent, que comme une force spirituelle qui nous remplit et nous anime, et qui est le résultat de l'œuvre accomplie sur la terre par le Christ, la réconciliation de l'homme avec Dieu. Aussi De Wette accorde-t-il une importance particulière aux idées du péché et du salut, presque complétement étrangères à ses premiers ouvrages. C'est ainsi que notre auteur poursuit l'œuvre à laquelle il avait consacré toute sa vie, l'œuvre de conciliation entre les besoins de la raison et ceux du sentiment dont le terme lui a toujours échappé, parce que le langage de l'un et de l'autre lui semblait contradic-

(1) Das Wesen des christlichen Glaubens. Berl. 1846.

toire, la raison se servant du langage philosophique, le cœur de celui du symbole. De Wette légua à d'autres le soin de trouver la solution de cette antinomie entre la science et le sentiment religieux. Lui-même, après avoir vaillamment combattu le bon combat, déposa les armes le 16 juin 1849, appelé par Dieu à contempler face à face ce que jusque-là il n'avait entrevu que confusément et comme dans un miroir.

Parmi les manuscrits de De Wette, s'est trouvée la poésie suivante qui le peint admirablement : « J'ai semé la semence, mais où maintenant mûrit la moisson? Qu'il est rare que l'on comprenne et que l'on applique bien ce que l'on a appris! Je vécus dans un temps troublé; l'union des croyants était rompue. Je me mêlai à la lutte. Mais ce fut en vain; je ne suis point parvenu à la faire cesser. Pour la liberté et la justice, on a combattu et l'on combattra encore. Ce fut pour moi une affaire de cœur. J'aurais bien aimé souffrir davantage encore pour elles. »

Pour résumer notre jugement sur De Wette, nous dirons que ses mérites sont bien plus grands dans le domaine de la critique que dans celui de la dogmatique. Il est le type du critique impartial, calme, exact. Sans doute, ce qui caractérise son œuvre, c'est l'absence de résultats précis, de conclusions positives. Sa critique ne sait pas vaincre le doute; elle se contente souvent d'arguments trop subjectifs, de raisons de goût, de sentiment, de style; elle n'appuie

pas assez sur le fond historique qui demeure voilé, vague et fuyant. Dans le domaine de la spéculation, De Wette aboutit au dualisme entre la raison qui détruit l'ancien dogme et le besoin esthétique qui tend à le relever en faveur du sentiment. Mais cette restauration demeure impropre et purement figurée : le conflit entre la science et le symbole religieux reste inapaisé.

CHAPITRE II

SCHLEIERMACHER

I

Le renouvellement de la théologie allemande moderne se rattache au nom de Schleiermacher.

Ce qui a fait de Schleiermacher un initiateur et un créateur bien plus encore qu'un chef d'école proprement dit, c'est son individualité. Nul n'a mis autant de soin et de fidélité à comprendre, à développer et à respecter l'individualité soit chez lui-même, soit chez les autres. Universel et individuel au plus haut degré, son esprit savait tout à la fois pénétrer dans les objets et se les assimiler parfaitement. Mais sa pensée ne pouvait s'emparer des objets sans les créer de nouveau, les transformer en quelque sorte et y déposer l'empreinte de son individualité. Cette puissance organisatrice de la pensée l'accompagnait partout et l'empêchait, au milieu du grand nombre d'intérêts qui le sollicitaient, de dissiper ses forces et de les éparpiller en des domaines trop étrangers l'un à l'autre. Aussi l'érudition proprement dite, les recher-

ches purement historiques ne lui convenaient-elles que médiocrement. Schleiermacher unissait la chaleur religieuse à la clarté scientifique. « La raison et le sentiment, écrit-il à Jacobi, habitent chez moi séparés, mais ils se touchent et forment une pile galvanique. La vie la plus intime de l'esprit consiste chez moi dans cette opération galvanique qui se nomme le sentiment de la raison et la raison du sentiment. » Si l'on a dit qu'il y avait dans le génie de Schleiermacher quelque chose de féminin, cela n'est vrai qu'à moitié. Il serait plus exact de dire qu'il unissait à un degré supérieur les dons et les aptitudes des deux sexes.

Théologien par vocation et par goût, Schleiermacher embrasse et domine toutes les branches des connaissances humaines, la philosophie, la philologie, la poésie même. Il est à la fois écrivain, orateur, savant, penseur, homme politique, homme d'action. Il est pasteur et professeur, mais on ne sent jamais chez lui le théologien de profession. Aucun intérêt humain ne lui reste étranger ; tous les devoirs, toutes les joies de la vie, il les embrasse avec un égal amour. Son activité est la réalisation de ce précepte de saint Paul : « Toutes choses sont à vous ! »

L'influence que Schleiermacher a exercée sur les idées de son temps est immense. Au milieu d'un siècle porté à l'incrédulité et à l'indifférence en matière religieuse, il a remis en honneur les vérités oubliées et méconnues de l'Evangile, il a aimé et fait

aimer la personne du Christ, ce foyer lumineux de la foi et de la vie chrétiennes; il a montré que la vraie humanité ne se trouve que chez celui qui s'est appelé lui-même le Fils de l'homme. Mais pour faire accepter des hommes de son temps le christianisme, il a eu recours à une méthode nouvelle, qu'il a mise en pratique et appliquée dans les diverses sphères de son activité. Au principe de l'autorité il a substitué le principe de la liberté. Schleiermacher a fondé en théologie la méthode de l'individualisme chrétien. Il a donné à l'idée de la foi protestante son expression et sa définition véritables, en même temps qu'il a illuminé d'un jour nouveau toutes les questions qui se rapportent à la morale. Dans les discussions ecclésiastiques de son temps, saisi d'une sainte indignation à la vue des tentatives maladroites et compromettantes de restauration, il a défendu la manifestation des convictions individuelles sans tomber jamais dans les erreurs de l'esprit sectaire.

L'importance de Schleiermacher est attestée par la vénération, presque sans égale, dont son nom et sa mémoire sont entourés en Allemagne. Tous les partis religieux, à peu d'exception près, quelques réserves qu'ils aient à faire d'ailleurs sur tel ou tel point de son enseignement, déclarent relever de lui. Ceux même qui se séparent de ses doctrines avec le plus d'éclat n'ont pu entièrement se soustraire à son influence. Ses ouvrages sont entre les mains de tout le monde; l'impression

recueillie dans ses cours et dans ses prédications est demeurée vivante dans l'âme de ses auditeurs. Mais plus que par ses livres, ses cours et ses sermons, Schleiermacher a agi par son commerce personnel, par cette individualité au contact de laquelle tant d'âmes se sont rafraîchies et fortifiées, que tant d'âmes ont aimées. Le missionnaire Zaremba rapporte sa conversion aux *Discours sur la religion* qu'il a lus, alors qu'il était encore diplomate à Saint-Pétersbourg. Harms, dans son autobiographie, déclare avoir reçu de Schleiermacher l'impulsion d'un mouvement éternel. Rothe et Hofmann, et bien d'autres, lui sont redevables d'une partie de leur originalité et de leur puissance spéculative.

Le point de vue de Schleiermacher est sans doute dépassé aujourd'hui. Il était trop homme de son temps pour n'en pas partager en quelque mesure les erreurs, soit celles du rationalisme, soit celles du romantisme. Son idée de la religion est incomplète; sa doctrine de Dieu est entachée de spinozisme; son exégèse, en particulier sa connaissance de l'Ancien Testament, laissent à désirer; nous verrons plus loin les lacunes et les vices de sa dogmatique : toutefois les erreurs mêmes de Schleiermacher ont été fécondes, et aucun théologien depuis lui n'a présenté de la vérité chrétienne un système plus profond et plus complet (1).

(1) Voyez sur Schleiermacher : Selbstbiographie im 26ten Jahre, mitgetheilt von Lommatzsch in Niedner's Zeitschr. für hist. Theol.

II

Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher est né à Breslau le 21 novembre 1768. Il appartenait à une famille de pasteurs réformés qui descendait d'anciens émigrés de Salzbourg. Son grand-père avait été un prédicateur éloquent et considéré d'Elberfeld ; mais il se laissa entraîner par des sectaires chiliastes et fut impliqué dans un procès de sorcellerie. Son père, après avoir traversé une assez longue période de doute, s'était rattaché à la foi orthodoxe et exerçait les fonctions d'aumônier des troupes prussiennes stationnées en Silésie. Sa mère, née Stubenrauch, et apparentée aux Sack et aux Spalding, était une femme pieuse, douée d'un grand sens et d'un cœur

1851. H. 1. Briefwechsel mit J. Chr. Gass, herausgegeben von W. Gass. Berl. 1852. Aus Schl.'s Leben. In Briefen. herausgeg. von Jonas u. Dilthey. Berl. 1858-63. 4 vol. Auberlen : Schl., ein Charakterbild. Basel. 1859. Schenkel : Schl. Ein Lebens- u. Charakterbild. Elberf. 1868. Dilthey : Leben Schl.'s Bd. I. Berl. 1867. Kosack : Schl.'s Jugendleben. Vorträge für das gebildete Publicum. Elberf. 1861. Baxmann : Schl.'s Anfänge im Schriftstellern. Bonn. 1864 (1787-99), id., Schl., sein Leben u. Wirken, für das deutsche Volk dargestellt. Elberf. 1868. Kittlitz : Schl.'s Bildungsgang. Leipz. 1867. Schaller : Vorlesungen über Schl. Halle 1844. Gess : Uebersicht über das theol. System Schl.'s Reutl. 1837. P. Schmidt : Spinoza u. Schl. Die Geschichte ihrer Systeme u. ihr gegenseitiges Verhältniss. Berl. 1868. Plitt : Das Verhältniss der Theologie Schl.'s zu derjenigen Zinzendorf's. Stud. u. Krit. 1872. H. 2. Goy : Schl., sa vie et ses ouvrages. Revue de théologie. 1867.

d'or. Schleiermacher lui-même paraît avoir révélé de bonne heure de beaux dons et une grande aptitude aux études. Il était l'aîné de quatre enfants. Après avoir reçu une instruction assez irrégulière et incomplète, il entra à l'âge de douze ans au gymnase de Pless. Sa soif de vérité se manifeste dans les doutes que lui suggère l'histoire ancienne qu'il regarde comme interpolée, sans oser confier à personne ses soupçons. Dans un voyage en Lusace, ses parents avaient appris à connaître la maison d'éducation que les Frères moraves possédaient à Niesky; le bon ordre et la piété qui y régnaient les décidèrent à y placer leurs deux fils. Les doutes religieux que Schleiermacher avait manifestés sur le dogme des peines éternelles et sur celui du sacrifice expiatoire du Christ, dont la solution lui avait coûté bien des nuits d'insomnie, ne furent pas étrangers à cette détermination.

Schleiermacher passa quatre ans tant à Niesky qu'au séminaire de Barby (1783-87). Il eut la douleur de perdre sa mère peu de temps après son entrée à Niesky. Au commencement il s'y plut beaucoup et se lia d'une étroite amitié avec Albertini, qui devint plus tard évèque morave. Nous pouvons suivre les traces de son développement spirituel dans les lettres qu'il échangea avec son père, avec sa sœur Charlotte et avec son oncle Stubenrauch, pasteur zélé, bienveillant et de tendances modérées. Schleiermacher s'assimila d'abord complètement la

manière de sentir et de s'exprimer des Frères moraves. Le repos absolu en Jésus est son idéal. Il se livre avec passion à l'étude des poëtes grecs et aussi de l'Ancien Testament. Mais bientôt ses doutes renaissent. Il se heurte à la doctrine de la corruption radicale de la nature humaine et des effets surnaturels de la grâce, enseignée sous sa forme la plus choquante. Il lui semble que ces doctrines détruisent en lui la croyance à la nature morale de l'homme : il se sent comme un navire dépouillé de son lest. En vain s'efforce-t-il d'éprouver ces sentiments de contrition ou d'extase qu'on lui décrivait avec tant de complaisance : ses doutes, loin de s'évanouir, comme on le lui avait assuré, s'accroissent et s'étendent à d'autres objets. Il gémit du peu de livres qu'on lui confie, des preuves insuffisantes dont on accompagne l'exposition du dogme, du silence dans lequel on enveloppe toutes les objections. Aucune des discussions du jour, dont le retentissement, amorti avec soin, aiguillonne sa curiosité, ne pénètre dans sa retraite. Il soupçonne que bien des objections élevées contre le christianisme doivent être fondées, puisqu'on se donne tant de peine pour les cacher. Bientôt les difficultés se multiplient, et de toutes parts viennent obscurcir les sereines perspectives de la foi. La doctrine officiellement enseignée ne lui paraît d'accord ni avec le cri de sa conscience, ni avec le témoignage de l'Evangile. Comment celui qui s'appelait lui-même le Fils de l'homme pourrait-il être

le Dieu qui existe d'éternité en éternité, et qui possède tous les attributs de la céleste majesté? Comment la mort de Jésus aurait-elle les effets qu'on lui attribue, alors que le Sauveur lui-même n'en parle jamais? Comment l'éternité des peines infligées aux hommes pécheurs pourrait-elle s'accorder avec la bonté de Dieu et avec la nature de leur faute?

Ce n'est pas sans la plus vive tristesse que Schleiermacher découvre ces doutes en lui; ce n'est pas sans les plus cruels déchirements qu'il se résout à en faire l'aveu à son père. La douleur poignante qu'il éprouve, les larmes dont il arrose ses lettres ne lui permettent pas d'énumérer les arguments qu'il croit pouvoir invoquer pour sa défense. Il implore l'indulgence de son père en faveur de sa sincérité; il lui rappelle qu'il a traversé, lui aussi, sa période de doute, et que, comme lui, il peut en sortir vainqueur. Pour cela il faut qu'il étudie à fond les problèmes qui l'embarrassent. Peut-être, s'il avait les moyens de tout examiner, en résulterait-il que les arguments sur lesquels il s'appuie ne lui paraîtraient plus aussi forts qu'il l'a pensé; que d'autres, au contraire, qu'il a trop vite négligés, lui sembleraient plus solides. Cette crise de la foi, accompagnée de pénibles froissements avec ceux qui exagéraient le mal et poursuivaient sa conversion par tous les moyens imaginables, plongea Schleiermacher dans un profond abattement. Les lettres de son oncle Stubenrauch furent pour lui un véritable baume. Cet excellent ami le reprend

avec une douceur et une bonté toutes paternelles. « Attendre la certitude absolue, lui écrit-il, c'est se préparer de cruels mécomptes; tenons-nous pour satisfaits quand il nous est donné d'approcher de la vérité autant que cela est nécessaire à nos progrès dans le bien et à notre tranquillité intérieure. Prends bon courage, et cherche tes meilleures consolations dans la prière. Qu'elle soit humble, ardente et sincère ! Dieu ne refuse jamais la vérité à ceux qui la lui demandent avec un cœur droit. » Ajoutons pourtant que, malgré ces dissentiments profonds et irrévocables, Schleiermacher n'en demeura pas moins attaché de cœur à la communauté des Frères par les liens de la reconnaissance, et aussi par sa sœur Charlotte qui s'établit plus tard à Gnadenfrei.

C'est grâce à l'intervention et aux bons offices de son oncle que Schleiermacher put se rendre à l'université de Halle (1787) pour y étudier la théologie. Halle était alors à l'apogée de sa prospérité; elle ne comptait pas moins de onze cents étudiants dont huit cents théologiens. Le rationalisme y régnait en maître absolu sous la direction de Semler vieillissant et de ses collègues Nœsselt, Niemeyer, etc. Il n'est pas étonnant que Schleiermacher n'ait goûté ni les cours ni la tendance de ses professeurs. Le rationalisme, avec sa théorie de l'accommodation et sa sécheresse religieuse, ne peut lui convenir. Il s'occupe plus de philosophie et de

philologie que de théologie, suit les cours d'Eberhardt, un disciple de Wolf, et ceux de Wolff, le traducteur d'Homère, travaille les langues modernes et les mathématiques et étudie avec une prédilection marquée l'histoire des opinions humaines, les observant et les classant avec soin avant de se prononcer. Il cherche à éviter deux écueils, la sensiblerie, « cette phthisie de l'esprit, qui nous enlève toutes nos forces et qui cherche sa gloire dans une certaine faiblesse, grâce à laquelle nous ne parvenons jamais à dominer nos impressions premières, » et l'esprit de système qui nous jette dans les erreurs et dans les ridicules du dogmatisme. Il semble à Schleiermacher que plus il avance dans ses lectures et dans ses méditations, plus il se persuade qu'il est impossible d'arriver à un système dont les parties se tiennent avec une si rigoureuse harmonie que, quelque objection que l'on soulève, il soit toujours possible d'y répondre d'une manière péremptoire et irréfutable. C'est à la recherche patiente, à l'examen bienveillant de tous les témoignages qu'il appartient de recueillir un fonds suffisant de vérités entourées des lumières de la certitude, et de tracer une limite précise entre les points « sur lesquels il faut de toute nécessité prendre un parti ici-bas, et ceux que l'on peut laisser irrésolus, sans préjudice pour son repos et son bonheur éternel. » Dans ces paroles du jeune homme se révèle l'esprit de l'homme mûr. Son but n'est pas d'arriver à une connaissance achevée de tous points

et qui se fermerait à tout développement ultérieur; mais il aspire, avec toute la pénétration critique et l'infatigable activité de son esprit, à atteindre à la mesure suffisante de la certitude et à la connaissance des limites de la science.

Schleiermacher avait vécu, pendant les deux années de son séjour à Halle, assez retiré dans la maison de son oncle. Son extérieur était négligé et de peu d'apparence. Par contre il était enthousiaste dans ses amitiés; son ami de cœur, à cette époque, était Gustave Brinckmann, qui embrassa plus tard la carrière de la diplomatie et avec lequel il continua à être lié pendant toute sa vie. Il travaillait avec ardeur mais par accès, et suivit peu les cours. L'année 1789, il la passe dans la petite ville de Drossen où son oncle venait d'être nommé pasteur. Il étudie avec passion les auteurs grecs, les philosophes comme les poëtes; il se sent de préférence attiré vers Lucien. A cette époque aussi, il goûte et défend les idées de Kant, et en particulier sa répugnance à déterminer l'idée de Dieu. Sa tête est remplie de projets littéraires et il achève une foule de compositions, mais sans pouvoir se résoudre à en publier aucune, tant il se montre sévère pour lui-même.

Ses examens heureusement terminés à Berlin, Schleiermacher, pour ne pas rester plus longtemps à la charge de son père, dut se mettre en quête d'une position. Grâce aux recommandations du prédicateur de la cour Sack, il obtint une place de

précepteur dans la famille du comte de Dohna, à Schlobitten, dans la Prusse occidentale (1790). La correspondance de Schleiermacher nous dépeint les douceurs qu'il goûtait au sein de cette famille aristocratique qui unissait à l'élégance, fruit d'une éducation distinguée, la solidité des principes et de l'instruction. Son préceptorat, toutefois, lui devint assez pénible malgré les loisirs qu'il lui donnait. Il profita de l'occasion qui s'offrait à lui pour prêcher, et y trouva un grand attrait à côté d'une extrême difficulté à exprimer ce qui se passait au dedans de lui. Il soumit ses sermons à la critique bienveillante de son père et de son oncle qui lui donnèrent d'excellents conseils. Deux excursions à Königsberg, où il vit Kant, contribuèrent à lui faire regretter le séjour d'une grande ville et les ressources précieuses qu'il offre aux esprits avides de se cultiver. Son départ de Schlobitten, motivé par un désaccord sur une question de pédagogie, lui laissa pourtant certains regrets. Il coïncida avec la mort de son père qui le remplit de la plus profonde douleur : tout son être en fut ébranlé, et son cœur ulcéré trouva une satisfaction amère à s'épancher dans celui de sa sœur tendrement aimée.

Ayant à opter entre une place de professeur très-fatigante dans un gymnase à Berlin et un poste de vicaire dans une cure de campagne, Schleiermacher se décida pour ce dernier. Il passa deux ans à Landsberg sur la Wartha, dans des conditions peu heu-

reuses. Le mauvais état de sa poitrine, les difficultés qu'il rencontrait dans l'exercice de ses fonctions pastorales, celles que continuaient à lui causer ses travaux littéraires, l'incertitude de l'avenir enfin, lui pesaient beaucoup et le jetaient dans un découragement profond. Ses sermons, dès cette époque, se distinguent par la noblesse de la forme, l'absence de rhétorique, la précision et la suite logique des idées; mais ils ne sont ni populaires ni animés d'un sentiment bien chaud, et le texte trop souvent n'est qu'un prétexte. Schleiermacher n'en est guère satisfait. Ils lui paraissent si lourds! Il gémit de vouloir toujours épuiser son sujet, de toujours chercher à lui trouver des côtés nouveaux; de se laisser influencer outre mesure par ce qui le préoccupe dans le moment. « Oh! que mes idées sont particulièrement inintelligibles! » s'écrie-t-il. Par leur tendance, ces sermons se rattachent aux idées de Herder. Déjà Schleiermacher prêchait parfois sans avoir rien écrit, mais après une très-longue préparation qui lui coûtait beaucoup de travail. C'est à cette époque aussi qu'il commença, de concert avec Sack, une traduction des sermons de Blair et de Fawcett que son père lui avait recommandés comme des modèles à imiter.

III

En 1796 Schleiermacher fut appelé comme prédicateur ou aumônier à l'hôpital de la Charité à Berlin. C'était une position très-précaire, mais elle lui procurait le séjour de la capitale. Schleiermacher avait vingt-huit ans; il n'avait encore rien publié, et rien ne présageait le rôle qu'il était appelé à jouer. Une étroite amitié l'unit bientôt à FRIEDRICH VON SCHLEGEL qu'il avait rencontré dans une réunion littéraire hebdomadaire. Logeant sous le même toit, partageant ses repas, il trouve en lui le confident auquel il peut communiquer toutes les idées qui le travaillent. Schleiermacher nous dépeint son ami avec un enthousiasme juvénile; il est heureux d'occuper une place modeste à côté de celui qu'il proclame infiniment. supérieur en talent, en esprit, en dons de tout genre. Il admire en Schlegel l'aisance et la rapidité avec lesquelles il saisit la nature intime, la valeur et la portée de chaque science, de chaque système, de chaque auteur. Ce qui le frappe surtout chez lui, c'est une nouvelle manière d'envisager et de traiter les sciences, c'est la méthode organique, l'abandon à l'objet, substituée à la méthode scolastique. La science n'est plus quelque chose d'abstrait, d'inanimé, de sèchement didactique : la vie y circule

à pleins bords ; elle réclame les sympathies et le concours de toutes les facultés de notre être. Les sciences ne sont plus isolées les unes des autres, ne se traitent plus en maîtresses et en servantes ou en rivales : elles se rapprochent, se complètent et se fécondent mutuellement. La critique surtout, cette reine des sciences modernes, reçoit une importance complétement inconnue aux anciens. Elle quitte les guerroyantes allures de la polémique pour prononcer de haut ses calmes et graves oracles. Schleiermacher, avec cette intuition que donne le génie, comprend la révolution que ce renouvellement de la science devra opérer dans la théologie. La critique a été jusqu'à ce jour l'ennemie du christianisme ; elle s'est plu à dévoiler ses faiblesses, à railler ses miracles et ses dogmes : à l'avenir elle sera la gardienne du sanctuaire, l'auxiliaire le plus fidèle et le plus vaillant de la foi. Quelles perspectives différentes de celles qu'il avait trouvées dans l'école rationaliste et, en ce qui concerne la forme, quelle part accordée à l'élément lyrique et à l'imagination !

Par Schlegel Schleiermacher fut introduit dans les cercles du romantisme naissant. Egalement impressionnable pour la vérité et pour l'erreur, il lui doit ce qu'il y a de plus original et de plus erroné dans ses idées. En tous les cas, la clarté de la conscience morale de Schleiermacher fut troublée pour quelque temps dans ces cercles d'où le souffle de la piété était banni. Grâce à Schlegel, il se lia avec sa maîtresse,

la spirituelle Dorothée Veit, la fille de Moïse Mendelssohn et l'épouse d'un banquier de Berlin dont elle vivait séparée. Ce n'est pas le seul cercle israélite que Schleiermacher fréquentait. Par le comte Alexis de Dohna, il avait été introduit dans le salon de Henriette Herz, la fille du médecin israélite de Lemos, d'origine portugaise, qui épousa à quinze ans le médecin Marcus Herz. Belle, spirituelle, douée d'une grande noblesse morale, elle exerça une puissante influence sur Schleiermacher. Elle lui apprit l'italien, il lut Shakespeare avec elle et ensemble ils s'occupèrent de physique. En hiver il se rendait chez elle, une petite lanterne fixée à sa boutonnière ; en été il allait la voir dans son jardin au Thiergarten. La maison Herz était le rendez-vous de toutes les illustrations de la capitale. On y voyait le poëte Ramler, le peintre Schadow, Spalding, Gentz, Scharnhorst, les frères Schlegel, les frères Humboldt. Les questions littéraires et morales du jour y étaient discutées avec ce sérieux plein d'abandon qu'impose la présence des femmes, et les premières productions de l'école romantique y recevaient un gracieux et enthousiaste patronage. Devenue veuve en 1803, Henriette Herz embrassa en 1818 le christianisme, qui avait toujours été la religion de son cœur (1).

Un autre cercle, plus brillant et plus animé encore,

(1) J. Fürst : H. Herz, ihr Leben u. ihre Erinnerungen. Berl. 1850.

s'ouvrit également, à cette époque, à Schleiermacher, c'est celui de RAHEL LEVIN, qui devint plus tard la femme de Varnhagen von Ense. Son salon où se rencontraient des princes, des littérateurs et des actrices fut pendant longtemps l'un des foyers où s'alimentaient les intelligences à Berlin et qui donnaient le ton à la société. Nature nerveuse et impressionnable, d'un tour d'esprit paradoxal, elle excellait dans la critique vive et satirique appelée à la dédommager du bonheur que lui refusait le roman refoulé dans son cœur. Dans les *Aphorismes* et dans les *Lettres* de Rahel se révèle la tendance de l'école romantique à s'observer avec complaisance, à raffiner les sentiments, à poétiser les détails les plus insignifiants de la vie, comme aussi à relever avec passion les actions ou les jugements des autres, pour les trouver ou divins ou monstrueux. Ce perpétuel culte de soi-même aboutit fatalement à cette sorte de sophistique du cœur où l'on se persuade que rien n'est vrai, beau et juste que ce que l'on aime et ce que l'on désire (1).

Signalons tout de suite une publication de Schleiermacher qui se rattache à ses relations juives. Ce sont des lettres écrites à l'occasion de l'adresse que des pères de famille israélites avaient envoyée à Teller pour lui demander de leur faciliter l'entrée

(2) Rahel. Ein Buch des Andenkens für ihre Freunde. Berl. 1834. 3 vol. Galerie von Bildnissen aus Rahel's Umgang u. Briefwechsel, herausgegeben von Varnhagen von Ense. Leipz. 1836. 2 vol.

dans l'Eglise chrétienne (1). Schleiermacher est opposé à la conversion des Juifs au christianisme ; il craint qu'ils n'y apportent leurs préjugés et leur esprit légal, mais il plaide la cause de l'égalité civile et la liberté du mariage des Israélites avec les chrétiens.

On conçoit les alarmes et les appréhensions que ces relations de Schleiermacher causèrent à sa sœur Charlotte ainsi qu'aux autorités ecclésiastiques. Schleiermacher cherche à rassurer de son mieux sa sœur inquiète de le voir entraîné vers des rivages inconnus, et qui s'était ouverte à lui avec une sollicitude pleine de charme et de candeur. Il répond avec douceur et fermeté à ses protecteurs du ministère des cultes qui craignent que le commerce avec ces littérateurs, avec ces femmes d'esprit appartenant à une autre communion, ne nuise à sa réputation et à son avancement. Il décline l'accusation de panthéisme et de spinozisme et leur annonce la publication d'un ouvrage, qui est de nature à dissiper tous les méchants bruits et à calmer toutes les rumeurs. En effet, Schleiermacher était occupé alors à écrire les *Discours sur la religion*.

C'est sur les instances de Schlegel que Schleiermacher s'était décidé à écrire. Quant à lui, il éprouvait toujours une répugnance et une difficulté sin-

(1) Briefe bei Gelegenheit der politisch-theologischen Aufgabe u. des Sendschreibens jüdischer Hausväter. Berl. 1797.

gulières à donner à ses pensées une forme achevée et à les livrer dans le domaine public de la critique. « Tout chez moi, écrit-il, reste enfoui au fond de mon âme : mes lettres, mes idylles, mes sermons, ma philosophie. » La préoccupation dominante de Schleiermacher a toujours été moins d'écrire que d'agir directement sur ses semblables, de développer en eux les bons sentiments, de répandre autour de lui une influence bienfaisante, de réveiller, comme il aimait à s'exprimer, dans tout homme « son meilleur moi. » La prédication, lui semble-t-il, a sur les livres plus d'un avantage, mais rien ne peut remplacer l'action directe et personnelle sur les âmes. C'est un impérieux besoin pour Schleiermacher de se donner aux autres, de leur communiquer les émotions qui font battre son cœur. Mais Schlegel ne lui laissa point de repos. « Il y a mille choses, lui répétait-il sans cesse, qui devraient être dites, et que personne ne peut mieux dire que vous. » Déjà il avait obtenu de Schleiermacher sa collaboration à l'*Athénée* et à la traduction projetée des œuvres de Platon, ce génie si sympathique à notre auteur, et pour lequel il conserva, toute sa vie durant, la plus vive admiration. Platon, disait Schleiermacher, est l'écrivain « qui nous enseigne le mieux à faire comprendre notre pensée aux autres. » Le zèle de Schlegel se ralentit au bout de peu de temps, et Schleiermacher fit seul cette traduction, qui est un chef-d'œuvre de fidélité et de perfection littéraire.

On doit regretter qu'il n'ait pas pu l'achever. (1).

Schlegel aurait voulu aussi que son ami écrivît un roman spécialement consacré à l'exposition de ses idées sur l'amour, le mariage, l'amitié. Ce dessein paraît avoir souri à Schleiermacher, qui a songé pendant quelque temps à le réaliser. Il aurait fait entrer dans cette composition ses vues sur la destinée de l'homme et le but de la vie ; mais des travaux plus sérieux l'en détournèrent. Les *Lettres sur le roman de Lucinde* de Schlegel (2), publiées sous le voile de l'anonyme, nous permettent d'entrevoir ce qu'aurait été cette œuvre composée sous l'influence enivrante du romantisme. Schleiermacher n'a pas désavoué dans la suite cette apologie du roman malsain de son ami, mais il en a effacé l'impression par ses ouvrages postérieurs. On a appelé ces lettres, « un beau commentaire d'un méchant texte. » Elles ont été arrachées à Schleiermacher par Schlegel et Dorothée Veit, désireux de se couvrir du nom de Schleiermacher et de dissiper le déplorable effet produit par *Lucinde*. Le ton de ces neuf lettres, adressées pour la plupart à des femmes, est lyrique et mystique. C'est une œuvre de rhétorique, exubé-

(1) L'entreprise abandonnée par le libraire Frommann, d'Iéna, fut reprise par Reimer, de Berlin; le Ier volume parut en 1804, le VIe en 1828. Ce fut le premier travail de Schlegel, pour lequel il fut convenablement rétribué. Reimer lui paya 10 à 15 thalers par feuille d'impression ; pour les *Discours*, il n'avait obtenu que 5 thalers ; pour les *Monologues*, rien du tout.

(2) Vertraute Briefe über Schlegel's Lucinde. Berl. 1800

rante d'images ; l'esprit et la portée en sont moraux, si l'on veut, mais en contradiction audacieuse avec les vues et les traditions reçues.

La *Lucinde* de Schlegel, dont la première partie seule parut et qui essuya un échec éclatant, prêche la religion de la sensualité. C'est une tentative malheureuse de poétiser la volupté et d'ériger en science la recherche de l'oisiveté. Plus l'homme se rapproche de la divinité, plus il ressemble à une plante. « J'adore le feu, dit Schlegel, comme le merveilleux symbole de la divinité. En est-il un plus beau que celui que la nature a allumé dans le doux sein des femmes ? » Schleiermacher loue ce roman comme un chef-d'œuvre artistique et comme une œuvre très-morale. Il prône l'utilité de pareils entretiens sur l'amour entre hommes et femmes. Rien de plus élevé que la sainteté des mystères de l'amour. La femme qui peut en parler est affranchie de la fausse honte qui naît des désirs impurs qu'elle s'efforce de cacher. Schleiermacher combat la pruderie qui est en morale ce qu'est l'hypocrisie en religion. Le thème de *Lucinde* est la résurrection de l'amour, ou la peinture de l'amour dans sa réalité. Une nouvelle vie doit animer ses membres épars. L'auteur a voulu faire voir « cette divine plante de l'amour dans son entier, dans toutes ses parties et dans son essence à la fois spirituelle et sensuelle. » Car la sensualité a une place dans l'amour, mais elle doit s'unir et se fondre dans la spiritualité. Jus-

qu'alors on ne savait trop qu'en faire. On la regardait ou comme un mal nécessaire ou comme un indigne libertinage. Les deux éléments de l'amour doivent se pénétrer l'un l'autre. Ceux-là seuls, dans l'opinion de Schleiermacher, peuvent trouver cette théorie scandaleuse qui sont assujettis aux préjugés traditionnels. Le principe de toute culture intellectuelle consiste à s'élever d'une manière consciente au-dessus des lois conventionnelles. Ce n'est que lorsqu'on a reconnu combien peu ces lois sont rationnelles, que l'on ne risque plus de retomber sous leur empire. Schleiermacher définit l'amour, « la symétrie parfaite de l'individuel, la rencontre permanente de chacun des éléments de notre être dans ce qu'il y a de plus saint et de plus beau. » L'amour véritable exige chez ceux qui s'aiment l'individualité la plus prononcée non moins que l'union la plus intime. Au milieu du sentiment le plus vif de l'union persiste celui de l'individualité comme un élément essentiel de l'amour. Schleiermacher demande de même du véritable amour une pénétration harmonieuse de l'élément spirituel et de l'élément charnel. C'est à tort, selon lui, que l'on considère ce dernier comme un élément barbare, animal. Si l'on n'accorde pas à l'élément charnel les mêmes droits qu'à l'élément spirituel, il est à risquer que toute la prétendue spiritualisation de l'amour n'aboutisse qu'à un amour charnel plus raffiné. L'absence de blâme ou de critique prouve combien Schleiermacher inclinait vers

les idées de Schlegel. Pourtant il signale le grand vice du roman. L'amour y est égoïste et stérile : il ne produit rien de grand ni d'utile dans le monde. On y trouve aussi « trop de jouissance à la jouissance. »

IV

La religion fut le bon génie qui préserva Schleiermacher de la chute où ses relations avec le romantisme et Schlegel auraient pu l'entraîner. Elle est « le sein maternel dans les profondeurs mystérieuses duquel sa jeune vie a été nourrie et préparée en vue du monde qui lui était encore fermé. » Jamais, depuis lors, elle ne l'a abandonné, alors même que ses croyances enfantines en Dieu et dans l'immortalité de l'âme ont pâli. A elle donc sa première œuvre ! Il choisit la forme oratoire, comme la plus appropriée à atteindre le but qu'il se propose. Il écrit ses *Discours* à Potsdam, où il remplaçait temporairement un prédicateur de la cour admis à la retraite, au milieu d'une agitation intérieure extrême.

Quels labeurs, quelles difficultés pour exprimer ce qu'il sent ! Il gémit sur son isolement spirituel. « Hélas ! s'écrie-t-il avec un accent de vraie douleur, je suis l'être le plus dépendant qui existe, j'étends toutes mes racines et toutes mes feuilles afin de rencontrer de la sympathie, et si je ne puis la savourer

à longs traits, je me dessèche aussitôt et me fane. C'est là le fond de ma nature : je ne connais pas de remède qui puisse me guérir, et y en eût-il un, je n'en voudrais pas. Ma religion est tout entière religion du cœur, il n'y a pas en moi de place pour une autre. » Il se sépare de plus en plus de Schlegel qui n'admet qu'une religion de la nature. Il déplore son esprit mordant, son irritabilité, son penchant au soupçon et à la défiance : son cœur manque de droiture et de loyauté : « Je n'aime aucun homme, dit quelque part Schleiermacher, uniquement pour son esprit. Schelling et Gœthe sont deux esprits puissants, mais jamais je n'aurai la tentation de les aimer. » Il ressent vivement le vide que lui laisse le genre de vie qu'il mène; il regrette chez ses amis l'absence de sentiments profonds et délicats, non moins que celle du sens pour les détails aimables de la vie, pour les joies modestes du cercle de famille. Nous ne croyons pas nous tromper en ajoutant à ces regrets un regret d'un ordre plus élevé encore. Il y a maints passages dans la correspondance de Schleiermacher où l'on sent revenir comme un souffle de la piété de Niesky et de Barby, au développement de laquelle l'atmosphère de Berlin n'était rien moins que favorable. C'est dans cette disposition d'esprit qu'il met la dernière main à ses *Discours*. Il les envoie à Henriette Herz pour avoir son avis. Son sentiment à lui est celui d'une extrême défiance.

Pourtant aux douleurs de l'enfantement succèdent

les joies de la paternité. C'est le 15 avril 1799, à neuf heures et demie du matin, qu'il envoie le manuscrit à son éditeur Unger. L'ouvrage parut sans nom d'auteur sous le titre : *De la religion. Discours aux esprits cultivés parmi ses détracteurs* (1). Six éditions parurent du vivant même de l'auteur, quoique dans l'intervalle les temps eussent bien changé. Déjà dans la troisième (1821), Schleiermacher dit « qu'il serait plus opportun d'adresser des discours aux dévots et aux esclaves de la lettre parmi les esprits cultivés. » Il y ajoute des éclaircissements sous forme de notes pour éviter les malentendus, et pour indiquer les changements qu'a subis son point de vue. Ces notes ont été vivement critiquées par Strauss et par d'autres théologiens.

Quant au plan suivi dans ces cinq discours, il est admirablement simple et lumineux. Après avoir justifié son dessein, qui est de montrer le rapport de la religion avec la culture générale de l'esprit humain (I), l'auteur définit son essence (II), en établit la

(1) Ueber die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern. Berl. 1799. I. Rechtfertigung. II. Ueber das Wesen der Religion. III. Ueber die Bildung zur Religion. IV. Ueber das Gesellige in der Religion, oder über Kirche u. Priesterthum. V. Ueber die Religionen. Voyez : Lisco. Schleiermacher's Reden über die Religion u. Chateaubriand's Geist des Christenthums. Berl. 1870. Schürer : Schl.'s Religionsbegriff u. die philosophischen Voraussetzungen desselben. Leipz. 1868. Bender: Schl.'s Lehre vom schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl im Zusammenhang seiner Wissenschaft. Jahrbücher für deutsche Theol. 1871. H. 1.

genèse dans notre conscience et son lien avec nos diverses facultés (III); puis il traite de l'élément social dans la religion ou de l'Eglise et du sacerdoce (IV); enfin il examine les formes diverses que la religion a revêtues dans l'histoire (V). Nous allons essayer de donner une analyse aussi complète et aussi exacte que possible des idées contenues dans ces *Discours*, sans craindre d'entrer dans des développements qu'exige l'importance capitale du sujet.

I. *Justification du dessein de l'auteur.* — Ce qui nous frappe tout d'abord, c'est la nouveauté du point de départ de Schleiermacher. Il ne part pas d'un système théologique ou philosophique arrêté sur la religion, mais il fait appel à l'expérience personnelle, aux aptitudes religieuses que chacun peut découvrir au dedans de lui. La religion est un trésor caché que chaque homme possède dans son propre sein. L'auditoire que l'auteur s'est choisi se compose l'hommes éclairés et cultivés qui, se trouvant en possession de tout un monde de choses humaines qu'ils se sont appropriées ou créées, croient n'avoir plus besoin du ciel et rejettent dès lors la religion comme inutile. Tout ce qui peut se dire en sa faveur leur a été présenté par les politiques ou par les prêtres, par ces derniers surtout qu'ils suspectent le plus. L'auteur veut leur parler en homme qui connaît la religion pour l'avoir expérimentée et non point pour en avoir entendu parler seulement; il ne vient pas relever les

formes ou les dogmes vieillis de la foi ecclésiastique, mais réveiller le besoin religieux et montrer qu'une culture qui fait abstraction de la religion est une culture incomplète, fictive, que la vraie culture recherche la religion, puisque celle-ci fait partie de notre nature même. Schleiermacher peut se compter au nombre de ceux qui ont reçu la vocation d'être les médiateurs entre Dieu et les hommes, jusqu'à ce que les temps soient venus où régnera le sacerdoce universel; il peut se rendre le témoignage d'être de ceux qui ont su également obéir aux deux instincts contradictoires qui se trouvent au fond de la nature humaine, dont l'un nous dit d'affirmer, de défendre, de fixer notre individualité, de tout nous assimiler, de déposer sur toutes choses notre empreinte; et dont l'autre, au contraire, nous commande de nous donner, de nous livrer à l'univers pour nous compléter, pour sortir de notre isolement et de notre impuissance. Il n'y a que les hommes médiocres et superficiels, dans la pensée comme dans l'action, qui puissent prendre leur parti d'ignorer cette contradiction ou de la faire disparaître en supprimant ou en émoussant l'un de ces deux instincts destinés, au contraire, à se compléter et à se pénétrer l'un l'autre. C'est en Allemagne et sur les degrés les plus élevés de la culture intellectuelle que l'orateur s'est choisi son auditoire, parce qu'il se propose de pénétrer avec lui dans les mystères les plus profonds de l'être humain; cet auditoire, il le croit seul apte et digne de faire ce voyage de décou-

verte, pourvu toutefois qu'il soit parfaitement cultivé, jusque même dans son mépris pour la religion.

Mais avant de chercher la solution, Schleiermacher se demande quelle est la source de ce mépris de la religion. Il vient de ce qu'on ne la connaît pas, de ce qu'on la confond avec les cérémonies ou les systèmes dogmatiques. Qu'ils ne se hâtent pas, ces critiques dédaigneux, de juger et de condamner ce qu'ils ne connaissent pas; qu'ils ne regardent pas à tout ce qui dans le monde est appelé religion, qu'ils rentrent plutôt en eux-mêmes et qu'ils écoutent la voix de leur conscience!

Ici se place une polémique préliminaire contre le rationalisme et le supranaturalisme dont le premier décriait Schleiermacher comme un rêveur et le second comme un incrédule. Les deux points de vue reposent, à son sens, sur une erreur. Le rationalisme, en s'élevant à la connaissance de la religion, par une méthode plutôt historique que psychologique, et en tous cas très-superficielle, l'a résumée à tort dans l'acceptation de ces deux vérités : la Providence et l'immortalité. Le supranaturalisme ne prétend reconnaître la religion que sous l'enveloppe du système traditionnel; il confond à plaisir la théologie et la religion. Or, rien n'est moins admissible. Toujours les révélations religieuses ont été les ennemies des systèmes; elles se sont accommodées à l'expression dogmatique, parce que cette expression est un mal nécessaire. Mais pour découvrir toute la richesse et toute la profon-

deur de la religion, c'est la vie religieuse, dans les apparitions privilégiées dans lesquelles elle s'est manifestée, qu'il faut observer, et juger les formes extérieures par l'essence intime.

La religion, entre les mains des hommes, a subi un second dommage. On en a tour à tour invoqué la nécessité,soit comme appui de l'Etat et de l'ordre établi, soit comme soutien et mobile puissant de la morale, soit enfin comme forme nécessaire de la croyance pour le peuple. Toutes ces opinions partent du point de vue utilitaire d'après lequel la religion est un instrument, un moyen, bien plus qu'un but : aussi n'ont-elles rien compris à la véritable nature de la piété. Celle-ci se meut dans une sphère complétement séparée de celle où s'agitent les notions du droit et du devoir. Pour mieux montrer l'essence propre de la religion, Schleiermacher la sépare nettement de la morale qui, d'après lui, peut exister sans elle. La valeur de la religion résulte de ce qu'elle est en elle-même, et non de ce à quoi elle sert. C'est surtout en voyant pour quels desseins elle est exploitée que les hommes cultivés se sont détournés d'elle. Il faut donc tout d'abord pour la relever, en montrer la dignité propre et l'indépendance. La religion a une valeur absolue et non pas transitoire seulement pour tous les hommes; mais elle ne veut ni servir ni commander dans une sphère qui ne serait pas la sienne.

II. *L'essence de la religion.* — Pour faciliter à ses

auditeurs l'examen auquel il les convie, Schleiermacher débarrasse l'idée de la religion de toutes les surcharges qui la défigurent; il fait tomber le voile dont on l'a couverte, afin qu'elle-même paraisse dans son originelle beauté. Mais pour bien déterminer le rang de la religion, comme science, son objet, son caractère, ses limites, sa méthode, il faut en donner une définition complète et exacte. Or, en pareille matière, définir, c'est décrire, c'est montrer, c'est rendre compte des expériences intimes que l'on a faites. Il est impossible de montrer la religion dans le monde extérieur, dans ses apparitions, de la désigner en quelque sorte du doigt, il faut la trouver, la contempler dans son propre cœur.

Pour donner une définition satisfaisante de la religion, Schleiermacher commence par dire ce qu'elle n'est pas. On envisage la religion, tantôt au point de vue théorique, comme une certaine manière de penser et de croire, tantôt, au point de vue pratique, comme une certaine manière d'agir. Mais, au fond, elle n'est ni l'un ni l'autre; elle ne consiste pas dans un mélange confus de données métaphysiques et morales. Elle n'est ni une vertu particulière à côté d'autres vertus, ni une nouvelle méthode pour arriver à la science, appliquée aux commençants. Les hommes cultivés qui ont cru la combattre en polémisant contre les connaissances ou les actes soi-disant religieux, ont combattu contre une ombre, un fantôme. La religion, comme telle, est indépendante du

savoir, vu qu'elle n'est pas la recherche de l'essence des objets finis dans leurs rapports avec d'autres objets finis, ni même la recherche de la cause suprême dans ses rapports avec les autres causes ; mais elle est la conscience immédiate et vivante de l'existence de l'être fini et passager au sein de l'être infini et éternel, la révélation de l'infini dans le fini. La religion est, de même, indépendante de la morale et de l'activité, parce qu'elle n'est pas la recherche des relations des divers actes entre eux ou par rapport à leurs objets, mais elle est l'activité immédiate de Dieu, c'est-à-dire de l'infini et de l'éternel, dans l'homme. La religion est donc avant tout une vue, un sentiment, l'intuition, le sens de l'infini. Chercher et trouver dans tout ce qui vit et s'agite, dans tout ce qui devient et change, l'infini, c'est être religieux. Voilà, en peu de mots, la solution du mystère, d'après Schleiermacher. La religion ne doit être cherchée ni dans les livres ni dans les traditions, mais dans le cœur humain. Schleiermacher a découvert dans l'homme un monde spirituel nouveau, et l'a décrit sous la forme très-imparfaite du romantisme et du mysticisme morave. Ses *Discours* sont, comme on l'a dit, une vraie déclaration d'indépendance de la religion. L'homme porte en lui-même la conscience de l'éternel et de l'infini ; il ne la reçoit pas du dehors ; elle constitue le fond de son être. Ce que les détracteurs de la religion méprisent, c'est leur propre sanctuaire.

Mais cette conscience de l'infini ne peut rester

sans influence sur la pensée et sur l'activité. Il est tout aussi faux de séparer la science et la morale de la religion qu'il est impossible dans la vie réelle de séparer la pensée et l'action du sentiment. Il y a plus. La religion, c'est-à-dire le sentiment, est nécessaire pour empêcher l'isolement abstrait et stérile du savoir et de l'activité. Ceux-ci ne peuvent se pénétrer avec fruit, ne peuvent être vivants et vrais que lorsque nous avons conscience de l'existence du fini dans l'infini. Il n'y a donc pas de vraie science et de vraie morale sans la religion.

Pour découvrir le vrai siége de la religion, il faut descendre dans le sanctuaire le plus intime de l'âme humaine, afin d'y trouver l'unité primitive de la pensée et de l'action, par l'observation attentive de la naissance de la conscience de nous-mêmes. Or, à observer la vie en général, comme aussi chaque acte, chaque moment de la vie en particulier, on s'aperçoit que nous obéissons à une double tendance, que nous faisons un double effort, celui de constituer un être pour nous, une individualité, et celui de nous absorber dans le tout, de nous donner à l'univers. Vivre pour soi et vivre dans le tout, conquérir une place pour notre personnalité au milieu de la dépendance universelle du monde : voilà à quoi nous nous appliquons sans relâche. Or, c'est dans cet effort de devenir un avec l'univers, par l'intermédiaire de chaque objet, que se trouve implicitement contenue l'unité de la pensée et de l'action. Comment cela ? Le sujet,

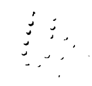
c'est-à-dire l'homme, est incessamment tendu vers les objets ; les objets, c'est-à-dire l'univers, sont incessamment tendus vers le sujet, et cette attraction réciproque détermine la rencontre de la vie universelle avec la vie individuelle, la sainte union de l'univers et de la raison, l'embrassement fécond du sujet et de l'objet. La conscience qui veut saisir et s'assimiler les effets produits par cette rencontre se scinde, se bifurque en quelque sorte, et ce qu'elle pose est, ou contemplation, c'est-à-dire le résultat de l'influence prépondérante des objets, de l'univers, du monde objectif sur le moi, ou action, c'est-à-dire le résultat de l'influence prépondérante du moi sur les objets. Mais, on le voit, le facteur commun aux deux, l'élément qui unit et féconde les deux, c'est l'émotion produite par leur rencontre, ou, en termes plus simples, le sentiment. C'est le sentiment qui constitue, comme centre de l'existence et point de rencontre de l'individu et de l'univers, la sphère religieuse de l'homme. La confusion de la religion avec le savoir et avec l'action est née de la confusion des rapports entre ces diverses fonctions de l'âme.

La religion n'est pas le dogme, la théologie, c'est-à-dire la description du sentiment au moyen d'éléments empruntés à une autre sphère, celle des notions rationnelles. Pour que celles-ci aient une valeur, il faut tout au moins qu'elles soient le produit d'un sentiment personnellement éprouvé, et non celui de la mémoire ou de la froide réflexion. Il faut que cha-

cun se fasse à soi-même sa religion. La religion voit dans tout objet de l'univers qui fait appel à notre conscience une représentation et un fragment de l'infini ; ce qui va au delà est du domaine du savoir. La religion ressent toutes choses comme vivant en Dieu et par Dieu, sans qu'il soit nécessaire de concevoir celui-ci comme une personnalité et d'en faire l'objet d'une connaissance métaphysique. La religion est-elle un système ? Oui, en tant qu'elle a une unité intérieure et organique, et qu'elle est enracinée dans chaque homme avec l'empreinte originale que lui donne son individualité. Mais il n'est pas nécessaire d'en arrêter le libre déploiement pour le soumettre à des règles et lui imposer des formules. Tout homme n'a pas conscience de cet organisme. Les systèmes théologiques ont le tort de se servir de dénominations arbitraires, prises en dehors de la sphère dont elles doivent décrire les manifestations, et de vouloir y subordonner et en faire dériver ces dernières, tandis que l'immédiateté, la spontanéité est le caractère essentiel des sentiments religieux. De même, il est erroné de parler d'une religion universelle, qui seule serait vraie à l'exclusion de toutes les autres. Dans la sphère religieuse, il est, en général, peu exact de parler de vrai et de faux, car tout ce qui est immédiat, c'est-à-dire tout sentiment né du contact du moi et de l'univers, est vrai. Tout sentiment religieux est donc vrai. Son expression rationnelle l'est-elle aussi ? C'est une autre question. L'homme vraiment religieux

sent que l'étendue de la religion est infinie ; la sienne n'est qu'une partie de l'ensemble ; d'autres en manifestent une autre partie. Le contenu de la religion étant infini ne peut être exprimé que par la totalité des formes employées par les hommes. De là, la nécessité de la tolérance qui est innée à la religion. Les querelles et les persécutions viennent non de la religion, mais de l'esprit de système que l'on a confondu avec elle. Il y a plus. La religion n'est pas seulement tolérante à l'égard de toutes les formes, elle renverse même les bornes posées à l'homme par chaque science ou chaque art qu'il cultive d'une manière exclusive, en le ramenant dans la sphère de l'infini : elle seule peut produire la vraie liberté qui naît de la vie et de la contemplation de l'infini.

La religion n'est pas l'action. Elle ne lui est jamais nuisible ; tout au plus pourrait-elle sembler inutile, puisqu'elle éloigne l'homme du monde et lui fait désirer l'isolement. Mais, en réalité, la religion est utile à l'action, en tant qu'elle l'anime, la réchauffe et lui communique la chaleur du sentiment. Directement, toutefois, la religion, bien loin de porter l'homme à agir, le pousse au contraire à jouir intérieurement de l'émotion qu'il a ressentie au contact avec l'univers et à fondre la sensation éprouvée avec l'essence la plus intime de son esprit, afin d'arriver à cette unité intérieure, qui est le but des aspirations de toute sa vie. Il en résulte bien un état qui détermine l'ensemble de ses actions, mais il est faux



de prétendre que chaque action est le produit d'un sentiment religieux. On peut dire, en thèse générale, que l'homme ne doit pas agir par religion, mais avec religion. La religion doit accompagner tous les actes de notre vie comme une sainte musique que notre oreille saisit au milieu des bruyantes dissonances du monde; elle met dans le cœur le pressentiment et la promesse de voir se résoudre un jour toutes les contradictions dont nous sommes entourés ici-bas. Il est presque superflu d'observer que les exercices ascétiques n'ont qu'une valeur indirecte pour l'homme, et qu'il est tout aussi faux de les confondre avec la religion qu'il est faux d'identifier celle-ci avec le dogme. Sans examiner jusqu'à quel point l'homme peut nourrir et développer lui-même son sentiment religieux, on peut dire que les exercices qu'il se crée lui-même, sans prendre pour norme ceux qu'emploient les autres, ont seuls de la valeur pour lui. Ce n'est que l'hypocrisie ou la superstition qui peut rattacher une valeur absolue et normative à de pareils exercices. Ceux qui n'ont pas de religion sont souvent ceux qui affectent le plus d'en avoir.

Il faut donc chercher la religion là où se produit la rencontre vivifiante de l'homme avec l'univers sous la forme de sentiments. Il semble au premier abord que la nature et son contact avec elle doivent être la source de toute religion; mais elle n'en est que le portique. Et tout d'abord, ce n'est pas le sentiment oppressif de la frayeur devant les apparitions

mystérieuses de la nature, devant ses inévitables catastrophes qui a fait naître la religion. Ce que l'homme a vaincu ou ce qu'il aspire à vaincre, il peut le mesurer; et dès lors l'idée de l'infini a disparu. Jamais la peur n'a rendu les hommes religieux, c'est plutôt l'amour de la nature. Ils l'ont adorée comme la puissance conservatrice et protectrice, comme une mère bienfaisante et aimable. En second lieu, tous les sentiments nés de la contemplation de la nature ne peuvent être appelés religieux. Il faut distinguer entre ceux que nous inspire ce qui dans la nature est, et ce qui y paraît. L'admiration lourde et stupéfiante qu'excite en nous la grandeur arithmétique de ses manifestations ne doit pas non plus être appelée religieuse. Il n'y a pas de vie dans la contemplation logique de l'infini, dans les idées d'espace et de temps. Ce qui nous remplit d'émotion religieuse, c'est l'éternelle immutabilité des lois de la nature, dont nous ne connaissons encore que quelques fragments, mais qui nous permettent déjà de pressentir la beauté et l'harmonie de l'ensemble, et nous font chercher, avec un saint recueillement, l'unité supérieure et divine dont elles découlent. Nous adorons aussi ce qui, dans ces phénomènes, nous est inconnu ou ce qui nous paraît arbitraire, parce que nous savons que ces ombres et ces dissonances se résoudront dans la lumière et dans l'harmonie totale. Etre religieux, c'est chercher la vie universelle dans toutes ses manifestations; c'est en avoir de ces mys-

térieux pressentiments qui excitent en nous de pieux frissons. Etre religieux, c'est adorer la plénitude de vie que nous sentons être répandue partout, pénétrer et animer la moindre des créations ; c'est se sentir un avec la nature, enraciné en elle, et attendre avec calme et amour, dans toutes les apparitions changeantes de la vie, l'accomplissement de ses lois éternelles.

Mais, avant de chercher Dieu dans la nature, il faut que l'homme l'ait trouvé en lui-même. Nous l'avons dit : c'est la conscience, le sentiment qui est le foyer primitif de la religion où toutes les impressions que nous cause l'univers se reflètent, prennent forme et couleur. C'est en vertu de notre nature spirituelle que nous comprenons et que nous aimons la nature corporelle. Pour saisir le principe de la vie universelle, il faut que l'homme ait trouvé d'abord, dans ses aspirations d'amour, les autres hommes, l'humanité. L'humanité, en définitive, c'est l'univers. Mais, au lieu d'éprouver le sentiment d'une douce et bienfaisante dépendance de l'humanité, l'homme, d'ordinaire, se sent désuni avec elle ; la réalité ne correspond pas à l'idéal qu'il s'était formé. De là son découragement et son isolement hostile, lesquels, pourtant, reposent sur une erreur. Au lieu de nous isoler, il faudrait, au contraire, chercher à agir sur tout homme avec qui nous nous rencontrons, et mettre en lumière l'idéal qu'il porte en lui. C'est l'œuvre de la religion de retrouver le génie de l'humanité dans chacun de

ses membres, de découvrir la place que chacun d'eux occupe dans l'ensemble, et de s'édifier dans la contemplation de la belle et grande image que nous présente l'histoire. Chacun de ses traits, en effet, est une manifestation du travail infini de l'humanité, qui, du sein de son existence obscure et mystérieuse, aspire à la lumière et s'efforce de plus en plus d'y marcher. L'étude attentive de l'histoire nous apprend à aimer la forme même la plus méprisable de cette expansion de vie, parce qu'elle aussi concourt à réaliser les desseins de l'ensemble, parce qu'elle aussi, dans le cours de son existence, révèle le but, « le moment divin » (et fût-il très-court), pour lequel elle a été créée. Cette conscience de l'union intime de tous les membres de l'humanité nous interdit d'isoler et de cristalliser en quelque sorte notre personnalité. Chacun vit, pense, sent, agit pour tous les autres, et, dans cet harmonieux ensemble, tout est bon, tout est divin.

Quelle est l'âme qui, à la suite de ce contact avec l'univers, dans la nature ou dans l'humanité, n'éprouvât pas le vif sentiment de sa petitesse et une humilité profonde, mêlée de repentirs sincères quant au passé et de vœux brûlants pour l'avenir ? En même temps, nous ressentons aussi le besoin de la communion avec la grande famille humaine, ainsi que la reconnaissance qui en découle, alors que nous voyons que c'est grâce à elle que nous pouvons faire ce que nous faisons. Dans cette contemplation réflé-

chie de soi-même, l'âme reconnaît que toutes les manifestations de l'univers ne sont que les pulsations, pour ainsi dire, fixées et cristallisées de sa propre vie ; qu'elle est comme une sorte de résumé et de réduction en miniature de l'humanité. C'est dans ce sens que l'amour de soi est seul légitime, puisqu'on peut dire que l'humanité, Dieu, l'infini vit en nous.

Cette méditation, nourrie sans cesse par le spectacle de l'histoire, considérée comme une révélation permanente et comme la source la plus riche de la religion, engendre un autre sentiment encore, celui que la terre, à son tour, dépend d'autres mondes avec lesquels elle gravite autour d'un centre commun. On comprendra mieux maintenant combien la religion qui se fonde sur ces sentiments de communion et de dépendance affectueuse, diffère de la morale dont le seul mobile est l'idée du strict et froid devoir ; combien, en même temps, l'exclusivisme, cet écueil presque inévitable de toute occupation et de toute aspiration humaine, est vaincu par la religion, qui s'applique sans relâche à mêler le sentiment de l'infini à celui du fini.

Quoique le dogme soit d'origine secondaire et dérivée et ne nous indique que les expressions conventionnelles que certains sentiments ont revêtues, il ne doit pas être rejeté *à priori*. Un sens vrai se cache sous le plus grand nombre des expressions dogmatiques que l'on dit constitutives pour la religion. C'est là, pour Schleiermacher, le lieu de s'expliquer

sur la révélation, le miracle, la prophétie, les moyens de grâce, la foi, dont il abandonne le sens traditionnel pour leur substituer un sens nouveau. La révélation est le nom que mérite chaque nouvelle vue, chaque communication originale faite par l'univers à l'homme. Le miracle n'est que l'énoncé du rapport immédiat d'une apparition, d'un fait avec l'infini, le nom religieux pour l'événement, et, dans ce sens, tout est miracle : plus l'homme est religieux, plus il voit de miracles. L'inspiration est l'expression vraie pour le sentiment intime de la vraie moralité et de la vraie liberté. La prophétie est l'anticipation, la construction aprioristique de la seconde moitié d'un événement religieux, la première étant déjà réalisée. Les moyens de grâce sont les sentiments religieux produits d'une manière immédiate par l'univers : c'est l'expression commune pour la révélation et l'inspiration. Celui qui n'éprouve aucun de ces sentiments n'est pas religieux. Se savoir en possession réelle de tous ces sentiments, c'est avoir la foi. Révélation, inspiration, prophétie, foi : ce sont des actes subjectifs, communs à tous les hommes religieux. Loin de consister dans l'adhésion tacite à ce qu'un autre a dit, pensé ou senti, la religion répudie un pareil esclavage. Plus que toute autre branche de l'éducation humaine, elle regarde l'état de tutelle comme un état transitoire, et demande d'une manière impérieuse que l'homme s'appartienne soi-même et qu'il voie tout par ses propres yeux. Est religieux,

non celui qui croit à un livre saint, mais celui qui n'en a pas besoin, et pourrait, au besoin, en écrire un lui-même.

En terminant, Schleiermacher éprouve le besoin de se justifier de n'avoir rien dit de l'immortalité de l'âme et presque rien de Dieu, idées dans lesquelles son époque avait coutume de résumer toute la religion. Il observe que partout leur existence est présupposée et sous-entendue, mais que, comme idées (non comme produits immédiats de la conscience), elles ne sont pas essentielles. Dieu est l'unique et la plus haute unité. Le monde étant un tout ne peut exister qu'en celui qui seul possède une existence immédiate et éternelle. A ce sentiment correspondent deux idées qui représentent les deux manières les plus spiritualistes, c'est-à-dire les moins imparfaites, dont l'imagination finie a conçu l'infini. L'une, plus anthropomorphique et ennemie de l'obscurité qui règne dans l'indétermination, insiste sur l'élément de la personnalité. L'autre, plus scientifique et redoutant l'apparence même de la contradiction, insiste sur l'élément de la nécessité. Aucune de ces deux conceptions ne répond d'une manière absolue à son objet, mais aucune, non plus, ne doit être rejetée comme irréligieuse. En général, le divin dans le sentiment vaut mieux que l'exactitude de l'idée de Dieu. Ce qui importe, c'est la manière dont le divin existe dans le sentiment, et non celle dont l'idée de Dieu en est dérivée. Une religion sans Dieu person-

nel peut être meilleure qu'une religion avec un Dieu personnel. La foi en Dieu dépend de la direction de l'imagination. Les hommes vraiment religieux ont toujours considéré avec le plus grand calme ceux qu'on appelle athées. Il y a toujours eu à leurs yeux quelque chose qui leur a paru plus irréligieux. L'idée que quelqu'un a de Dieu n'est pas encore la religion. On comprendra maintenant l'éloge enthousiaste que Schleiermacher a pu faire, dans ce deuxième discours, de Spinoza.

Quant à l'immortalité de l'âme, elle est déjà contenue en principe dans la vie religieuse. Être un avec l'univers, c'est participer de l'infini. L'idée de l'immortalité est irréligieuse, si elle naît du souci inquiet de la conservation de notre personnalité. La conscience de perdre peu en se perdant soi-même est la plus belle expression de la vie religieuse. Celui qui tient d'une manière anxieuse à sa personnalité prouve qu'il n'a rien ressenti de la religion. Notre personnalité doit s'effacer et se fondre insensiblement dans la communion avec l'ensemble de l'univers. Ici-bas, déjà, nous devons aspirer à vivre dans les autres, dans l'humanité. Se sentir éternel dans chaque moment qui passe : voilà l'immortalité que nous assure la religion.

III. *L'éducation religieuse.* — Après avoir montré ce qu'est la religion, Schleiermacher veut faire voir comment elle doit être présentée à cette génération

qui lui est devenue étrangère. Schleiermacher éprouve la plus profonde douleur de la voir si peu réceptive pour tout ce qui est religieux. « Que de fois, dit-il, j'ai fait entendre la musique de ma religion aux hommes de mon temps, sans trouver d'écho auprès d'eux ! » C'est le malheur de ce temps de bouleversement général, où le recueillement, si nécessaire à la contemplation religieuse, manque à l'âme ; mais c'est aussi la faute des supranaturalistes et des rationalistes, des conservateurs et des démolisseurs inintelligents.

Quoi qu'il en soit, il ne saurait être question d'imposer la religion, de l'inculquer, de l'inoculer de force aux hommes. La religion ne connaît d'autre mode de propagande et de prosélytisme que celui qui consiste à nous manifester, à nous donner librement aux autres, afin de réveiller en eux des sentiments semblables à ceux que nous éprouvons. On se fait généralement une fausse idée sur les rapports religieux qui existent entre les hommes. Nous pouvons bien communiquer aux autres nos opinions et nos dogmes ; nous pouvons faire de leur esprit le réceptacle de nos pensées, mais ce ne sont là que les ombres et les formes vides de nos sentiments qu'ils reçoivent : il ne nous est pas possible de faire naître en eux ces sentiments eux-mêmes. Nous ne pouvons leur apprendre à contempler Dieu. Il faut que l'univers lui-même les instruise. Le monde est, en effet, comme une galerie de tableaux religieux au milieu desquels

nous nous trouvons placés. Il se forme lui-même ses observateurs et ses admirateurs. Nous pouvons agir sur le mécanisme, non sur l'organisme de l'esprit. L'enseignement religieux, à vrai dire, est une absurdité; car il se réduit à faire saisir les ombres des impressions religieuses, et ceux qui possèdent le talent de produire chez les autres l'art d'imiter les manifestations de la piété qu'ils regardent comme essentielles, se trompent en prenant cet artifice pour la religion. On peut bien s'attacher à un maître; mais l'imiter n'est pas la religion. Celle-ci est libre; elle se choisit elle-même son climat, se crée le centre autour duquel elle gravite, se pose ses limites et élit spontanément ses maîtres.

L'homme naît avec les dispositions, les aptitudes religieuses. C'est à la société qu'il faut s'en prendre si ces aptitudes ne se développent pas d'une manière normale, si le sentiment religieux est étouffé dans son germe. Le plus grand obstacle au développement de la piété, au temps présent, ce n'est pas dans les railleurs et dans les sceptiques qu'il convient de le chercher, ni même dans les hommes immoraux, c'est plutôt dans les hommes « raisonnables et pratiques, » qui, dans leur ardeur de tout calculer et de tout expliquer, essayent de bannir l'infini du monde. Schleiermacher fait une vive sortie contre son siècle bourgeois et raisonneur, qui méconnaît la richesse et la chaleur de la vie du sentiment. Il s'élève avec force contre ces maladroits pédagogues qui condam-

nent et ébranlent la croyance enfantine au merveilleux et au surnaturel. Ils ne voient pas qu'elle est le premier symptôme de la vie religieuse, le pressentiment confus de l'infini. Ils oublient que l'illusion poétique d'êtres surhumains avec lesquels nous sommes en contact est fondée dans la nature même de l'enfant, et que la religion se rattache volontiers à ces naïves représentations. Aujourd'hui, on remplace le charme de ces figures mythologiques par l'ennui des histoires moralisantes ; sous prétexte d'inculquer de bonne heure à l'enfant les notions vraies des choses, on tue en lui le sens poétique et l'imagination. On le mutile, on aligne tout au cordeau, on bouche toutes les issues qui donnent sur l'infini, parce que, dit-on, il n'y a pas de temps à perdre, et qu'il faut introduire au plus vite le jeune enfant dans la vie pratique, l'initier aux secrets de la place qu'il est appelé à y occuper, de la carrière qu'il doit fournir. Le recueillement, la contemplation sont ainsi rendus impossibles : or, le raisonnement ne saurait en aucune manière les remplacer. Le système utilitaire, pour peu qu'on l'applique dans toute sa rigueur, conduira droit à la barbarie. C'est ce système qui, aujourd'hui, règne en souverain ; c'est contre lui que se dirige tout d'abord la vive opposition de la religion. Il s'agit de reconquérir le monde intérieur. Mais cette opposition se présente sous une double forme, dans laquelle, malheureusement, s'épuise en quelque sorte toute l'ardeur religieuse du temps : celle des âmes

fantasques et celle des âmes mystiques. Les premières ne réussissent pas dans leurs combinaisons arbitraires à saisir l'infini ; elles ne se nourrissent que d'impressions religieuses fugitives et superficielles. Les objets de la piété font défaut aux secondes. Repliées sur elles-mêmes, elles se contentent de savourer des impressions toutes subjectives. Dans leur résignation héroïque, elles ferment les yeux à tout ce qui n'est pas le moi, et végètent bientôt dans un état maladif, emprisonnées dans des bornes trop étroites.

La religion, dans ces temps-ci, est trop morcelée, trop éparse pour produire de vrais représentants, des âmes saintes, des héros. Elle fait éclore, en grand nombre, des apparitions de moindre valeur qui, dans leur lutte (et parfois dans leur chute) avec le monde révèlent l'extrême diversité de leurs points de vue. Une révolution est donc nécessaire. Il faut en finir avec l'éducation « rationnelle et pratique » dont les défauts équivalent presque déjà à ceux de l'ancienne éducation scolastique. Il faut revendiquer avec énergie les droits de la liberté et de la sainteté naïve de l'enfance. Il faut fortifier le sens de la contemplation : chacun de nos organes devra s'ouvrir au contact fécond avec l'univers. En possession de cette liberté pleine et entière, grâce à laquelle les objets peuvent se mettre en rapport avec l'homme, celui-ci se posera lui-même des bornes. Il s'appliquera à devenir quelque chose de déterminé, de spécial, une individualité, en un mot, ce qui est la

voie la plus sûre pour atteindre l'infini et rouvre en même temps la porte au sentiment de la communauté.

Pour opérer cette révolution, Schleiermacher compte sur le secours de l'art, destiné à exercer une influence bienfaisante sur la religion. La religion et l'art sont deux sœurs qui ignorent encore leur intime parenté, et se voient souffrir avec pitié mais sans amour. La religion ressuscitera, lorsqu'elle s'unira de nouveau à l'art et lui inspirera des chefs-d'œuvre, propres à être offerts à la contemplation des hommes. Mais le plus grand chef-d'œuvre de l'art sera toujours celui dont l'humanité elle-même est la matière. Que la morale, revêtue de sa chaste et divine beauté, qu'une sage philosophie apprenne à l'homme à descendre en lui-même et à reconnaître que tout en dehors de lui n'est que le reflet de son propre esprit, de même que son esprit n'est que le reflet de l'univers ! Il y a là une source inépuisable de contemplation, car nous portons en nous l'infini. « Cultivez-vous vous-même, s'écrie Schleiermacher, avec les forces que vous découvrez au fond de votre être et en communion avec l'univers qui les développe et les féconde ; rendez-vous indépendant de tout ce qui est extérieur, frivole, fugitif et fini ! »

IV. *L'élément social dans la religion. L'Eglise et le sacerdoce.* — Le sentiment de défiance et de répugnance avec lequel les hommes cultivés ont coutume de regarder la religion s'accroît encore, lors-

qu'il s'agit de l'Eglise. La religion est, de sa nature, essentiellement sociale ; le besoin de se manifester, de se communiquer aux autres, lui est inné. L'homme ne peut garder pour lui les sentiments que le contact avec l'univers lui fait éprouver; il veut échapper au sentiment de son impuissance, en s'appuyant sur les autres et en cherchant auprès d'eux ce qui lui manque. Mais tous les moyens de communication ne sont pas également bons pour la religion. Ni les livres ni la conversation de la vie ordinaire ne paraissent appropriés à cet usage. La religion n'ensevelit la vie dans la lettre morte que lorsqu'elle se voit chassée de la société des vivants; elle ne peut émietter les vues et les impressions qu'elle réveille, comme les sujets d'une causerie légère. Quand il s'agit d'objets aussi saints, ce serait un outrage à la religion plutôt qu'une habileté d'avoir une réponse prête à chaque question. On ne peut aussi ingénieusement traiter des choses divines. Il faut que les communications religieuses se fassent dans un plus grand style. Etrangère aux entretiens de la vie commune, la religion préfère l'épanchement intime ou un saint silence. Si elle doit s'exprimer dans un cercle plus vaste, elle choisit de préférence la forme poétique ou oratoire, et demande le concours des arts. Son vrai culte, son culte enthousiaste, elle le célèbre dans la communion des saints, lieu idéal où chacun tour à tour parle et écoute, où chacun est prêtre et laïque, c'est-à-dire attire les autres et se laisse attirer par eux. Cette communauté

des saints est essentiellement une ; les contrastes religieux mêmes qu'elle abrite concourent à mieux réaliser cette unité : car, c'est par ces contrastes que les âmes religieuses se cherchent, et elles sont d'ailleurs liées entre elles par des anneaux intermédiaires. La tendance à l'isolement et le besoin de faire secte sont des preuves manifestes d'imperfection.

La société religieuse, ayant pour but l'échange mutuel des impressions, ne saurait exister qu'entre ceux qui ont déjà de la religion. La vraie Eglise n'est pas là où plusieurs centaines de personnes sont réunies dans de vastes temples. Ne la cherchez pas dans nos Eglises de multitude composées d'hommes qui ne font encore que se mettre en quête de religion, où le laïque est passif et par cela même dépourvu de religion, car sinon il chercherait à tout prix à la manifester. La vraie société religieuse ne peut souffrir que tous reçoivent et qu'un seul donne. L'Eglise, dans sa forme traditionnelle, nous devient plus indifférente, à mesure que nous devenons plus religieux ; nous sortons de son culte, négativement remplis de religion, emportant un profond sentiment de vide ou des souvenirs, des impressions que les occupations et les préoccupations de la vie affaiblissent et chassent bientôt. Nous nous nourrissons de l'illusion de posséder la force et l'essence des sentiments qu'un autre a énoncés, et le moment de notre réveil à la religion devient celui de notre séparation d'avec l'Eglise. Il y a plus. Ceux qui sont à la tête des

Eglises, telles qu'elles sont actuellement organisées, ont fort peu de souci de la religion; ils posent des barrières à ceux qui, étant le plus aptes à manifester les sentiments religieux, seraient appelés à être de préférence les organes de la religion. On ne leur demande pas de donner leurs propres sentiments, mais de s'en tenir à ce que la tradition enseigne; on leur demande d'avoir des opinions, des dogmes, c'est-à-dire des abstractions au lieu des réalités dont se nourrit la piété. Acquérir des idées mortes et des émotions fugitives est toute la religion de ceux qui croient pouvoir l'obtenir par des moyens extérieurs. Et ces moyens, auxquels les conducteurs actuels de l'Eglise ont surtout recours, ce sont les actes symboliques, c'est-à-dire la forme la plus imparfaite de la communication religieuse.

Dans sa forme actuelle, l'Eglise est une institution politique. Toutefois Schleiermacher ne veut pas la détruire. Son rôle est d'être une école de préparation pour la vraie Eglise, un lien entre ceux qui possèdent déjà la religion et ceux qui la cherchent encore. Mais l'Eglise-école devrait du moins choisir ses conducteurs et ses prêtres dans la vraie Eglise. Cela n'est pas malheureusement toujours le cas; et lors même que ce choix serait excellent, encore les résultats obtenus ne seraient-ils pas ceux auxquels on s'attend. Cela tient, d'après Schleiermacher, à l'origine de nos Eglises actuelles. Dès que des âmes religieuses ont découvert un rapport nouveau avec

l'univers, leur ardeur enthousiaste les porte à s'en exagérer l'importance, voire même à le proclamer comme la seule voie possible du salut. Elles tendent par tous les moyens à manifester leurs vues nouvelles et à faire des prosélytes. Mais les milliers d'âmes ajoutées ainsi à la jeune Eglise, dans des transports irréfléchis, sont sa perte. Le premier enthousiasme s'éteint. La masse des fidèles est loin d'avoir saisi et de pouvoir exprimer la vie nouvelle. Il faut dès lors que les âmes d'élite s'abaissent et s'humilient au niveau des plus faibles. S'entr'aider est une condition d'existence pour l'Eglise, mais l'imperfection, cette lèpre humaine, ne tarde guère à imprimer son cachet sur l'œuvre nouvelle. L'Eglise ainsi transformée n'est plus que la caricature de la vraie Eglise primitivement conçue.

Ce mouvement de généreuse irréflexion qui a présidé à la constitution des Eglises n'aurait point de conséquences funestes, si les éléments hétérogènes ainsi réunis pouvaient se désagréger et se reformer en groupes homogènes. Mais cette séparation n'est pas possible. L'Etat y oppose d'invincibles obstacles. Les princes comblent l'Eglise de priviléges terrestres; ils excluent les hommes religieux de son gouvernement par la nature même des fonctions qu'ils leur imposent; ils attirent les intrus et consolident ainsi le mal. Plût à Dieu que le moindre pressentiment de ce qu'est la religion fût à jamais resté étranger aux chefs des Etats, aux virtuoses et aux artistes de la politique!

Vous souhaitez que jamais le bord d'un habit sacerdotal n'eût touché le parquet d'un appartement royal, soit ! mais souhaitons aussi que jamais la pourpre n'eût baisé la poussière devant l'autel. Jamais on n'aurait dû laisser franchir le seuil du temple à un prince, avant qu'il n'eût déposé sa parure royale et les symboles de sa puissance. Les concordats conclus par les princes avec l'Eglise produisent toujours l'effet de la tête de Méduse : ils pétrifient tout. L'Etat a chargé l'Eglise de trois missions importantes : l'éducation de l'enfance, l'instruction morale du peuple, le devoir d'inculquer la véracité et la fidélité aux citoyens par le serment. Pour la récompenser de ces services, il l'a privée de sa liberté ; il l'a traitée comme une institution établie et créée par lui ; il veut être présent à tous ces actes. Oui, en retour des prétendus avantages dont il dote l'Eglise et de la protection intéressée qu'il lui accorde, l'Etat exige d'elle et lui impose des services incompatibles avec la pure manifestation du sentiment religieux, comme la tâche d'inculquer aux citoyens les devoirs qui ne peuvent être promulgués sous forme de lois, et la fusion des actes symboliques de l'Eglise avec les actes civils. Servante docile, l'Eglise accepte avec humilité des bienfaits qui lui nuisent, et avec une servile prévenance, elle s'accommode de charges qui la perdent.

Pour conserver, en dépit de ces imperfections, à l'Eglise le caractère d'école préparatoire à la communauté religieuse idéale, il faudrait que le prédi-

cateur se bornât à rendre, autant qu'il le peut, un témoignage fidèle de la religion, afin que ses auditeurs y prissent goût. Mais pour cela, il serait nécessaire que lui et eux pussent se chercher et se grouper librement, d'après leurs affinités naturelles. En général, le prêtre ne devrait être qu'orateur, et ne pas mêler ces fonctions à celles que l'Etat lui impose. La séparation complète de l'Eglise et de l'Etat est indispensable au renouvellement de l'Eglise. Point de liens officiels entre le maître et ses disciples; point de contrainte imposée par les symboles! L'Eglise doit être une masse liquide sans contours arrêtés, sans organisation fixe.

Quoi qu'il en soit de ces réformes qui, en tous les cas, ne pourront s'opérer que lentement, le prêtre a une consolation et un devoir : sa vie doit être une manifestation permanente de la religion. Le prestige de son individualité doit remplacer tous les prestiges d'emprunt. De son côté, le laïque, l'homme religieux exercera le sacerdoce dans sa famille; il fera de son foyer un sanctuaire, jusqu'au jour où il n'y en aura plus d'autres, où le foyer domestique sera le seul lieu de préparation à la vraie communauté. Aujourd'hui le poids des travaux professionnels et serviles nous rend nos propres esclaves. Schleiermacher attend des progrès de la science et des arts réunis une amélioration notable de notre condition. Ils asserviront de plus en plus la matière à l'humanité et transformeront ce monde si pesant et si oppressif

en un vrai palais de fées. En attendant, la vraie Eglise, l'académie des prêtres, le chœur des amis, l'union des frères se forme lentement et agit en silence : elle procure à ceux qui en font partie d'ineffables ravissements.

V. *Les religions.* — Si Schleiermacher rejette la pluralité des Eglises, il présuppose partout la pluralité des religions et leur caractère essentiellement individuel. Personne ne peut avoir toute la religion, car l'homme est fini et la religion est infinie. Il est dans sa nature de s'individualiser et de se révéler dans une foule infinie de formes particulières : de là l'origine des religions positives. Tandis que les religions positives, du temps de Schleiermacher, avaient perdu tout crédit, la religion dite naturelle jouissait d'une certaine considération. C'est ce faux prestige que notre auteur cherche à détruire. La prétendue religion naturelle est d'ordinaire si bien polie, si transparente, elle a des allures si philosophiques et si morales qu'elle ne laisse voir que peu de chose du caractère propre de la religion. Elle est d'ailleurs si souple et si accommodante qu'elle est tolérée partout. Les religions positives, au contraire, ont des traits saillants et une physionomie très-marquée ; elles rappellent à chaque pas qu'elles font, à chaque regard que l'on jette sur elles, ce qu'elles sont. Schleiermacher ne nie pas qu'au fond elles ne sont que de pâles copies et parfois de vraies caricatures de la

vraie religion. Mais en y regardant de près, on ne tarde pas à s'apercevoir que toutes ces scories étaient jadis les éruptions enflammées du feu intérieur, tandis que la religion naturelle n'est qu'une idée vague, chétive, pauvre et sans consistance.

En ramenant ainsi ses lecteurs aux religions positives, Schleiermacher les exhorte à ne pas s'arrêter aux formes extérieures qui ont brillé durant des siècles et dominé la vie de grandes nations. C'est l'esprit des religions qu'il faut découvrir, et pour cela rechercher leur conception fondamentale, expliquer par leur principe central toutes les parties isolées. Parmi toutes les religions positives, une seule mérite que l'on s'y arrête. Schleiermacher considère le judaïsme lui-même comme une religion morte depuis longtemps déjà : il ne lui accorde aucune valeur comme précurseur du christianisme. Schleiermacher n'attache aucune importance aux rapports historiques des religions : il existe pour elles une nécessité plus haute, une nécessité éternelle. Chaque nouvelle religion repose sur une nouvelle intuition de l'univers, non motivée, semble-t-il, par celles qui l'ont précédée.

Le caractère distinctif du christianisme est de faire de la religion elle-même la matière de la religion, c'est-à-dire de voir l'univers dans la religion et dans son histoire. Il démêle en toutes choses un élément divin. Mais présupposant aussi, partout dans le monde, un principe irréligieux, il est essentiellement polémique.

La sainteté infinie est son but. Il veut faire passer le monde des ténèbres à la lumière, de la mort à la la vie. Le christianisme, le premier, a demandé que la religiosité fût quelque chose de continu dans l'homme, un principe toujours actif auquel rien ne fût si hétérogène ou si opposé qu'il ne réussît à se l'assimiler. Dans toutes les choses finies, il voit l'infini; à toutes les affections du cœur, à tous les actes quels qu'en soient les objets, il mêle des vues et des sentiments religieux.

Du christianisme, Schleiermacher passe à son auteur. Ce qui constitue le privilége de Jésus-Christ, ce n'est ni la pureté de sa morale ni l'originalité de son caractère, ce mélange de force et de mansuétude que l'on admire en lui. Ce qui est vraiment divin en Christ, c'est l'admirable clarté avec laquelle il a développé cette grande idée que tout ce qui est fini a besoin de la consécration de l'infini pour s'unir à la divinité. Il voyait l'univers dans son vrai jour. La conscience de l'absolue supériorité de sa piété, de l'immédiateté de ses vues et de leur puissance communicative : voilà ce qui a constitué son caractère messianique et sa divinité. Schleiermacher remarque d'ailleurs que Jésus-Christ n'a jamais prétendu être le seul médiateur, qu'il n'a jamais confondu son école avec sa religion, qu'il a permis que l'on niât sa dignité messianique, pourvu qu'on ne blasphémât pas contre son Esprit, c'est-à-dire contre le principe même de sa religion. Jamais il n'a donné ses vues

et ses sentiments comme embrassant toute l'étendue de la religion : il a, au contraire, dit qu'après lui l'Esprit conduirait les hommes dans toute la vérité.

Cette remarque amène Schleiermacher à parler de l'autorité des saintes Ecritures. Elles ont été érigées en code absolument fermé de la religion par ceux qui ont pris le sommeil de l'esprit pour sa mort et dans les cœurs desquels la religion elle-même était morte. Ceux, au contraire, qui ont senti la religion vivre en eux et dans les autres se sont toujours élevés contre une entreprise aussi anti-chrétienne. Les saints livres sont devenus la Bible par leur propre puissance, mais ils ne défendent à aucun autre livre d'être ou de devenir Bible à son tour. Ils admettent volontiers dans leur nombre ce qui est écrit avec la même puissance. L'avenir révélera des points de vue et des sentiments chrétiens dont il n'est point fait mention dans les livres saints : car le christianisme aura encore une longue histoire, et de grands domaines dans la religion ne sont pas encore préparés pour être embrassés par lui. Schleiermacher est persuadé que le christianisme lui-même ne disparaîtra pas. Son esprit peut sommeiller souvent et longtemps, mais il finira toujours par se réveiller. Toutefois, il n'est pas la religion absolue, car l'absolu n'existe pas dans la religion. Jésus-Christ lui-même a reconnu ce qu'il y a de transitoire dans sa doctrine. Il viendra un temps où l'humanité n'aura plus besoin d'un médiateur. L'œuvre du salut attachée à la personne du Christ

durera jusqu'à ce que tous les hommes soient parvenus par lui à la conscience religieuse qu'il avait lui-même. Jusqu'à ce moment, il reste le type et le modèle accompli de la vraie piété au sein de l'humanité. Schleiermacher exprime le vœu, qui paraîtra bien téméraire, de se voir placé sur les ruines de la religion qu'il adore : mais il doute que ce vœu puisse se réaliser de sitôt. En tous les cas, le christianisme ne régnera pas sur la terre comme la seule forme de la religion. Il dédaigne ce genre de despotisme; il aime à voir surgir autour de lui des formes de la piété plus jeunes : car rien n'est moins chrétien que de chercher l'uniformité en matière religieuse.

Ces *Discours*, œuvre d'un esprit dans lequel la plus grande liberté intellectuelle s'unit à une incontestable profondeur religieuse, renferment tout un monde nouveau d'idées. En proclamant que Dieu est immédiatement présent dans la conscience, que nous portons le trésor de l'infini dans notre sein, que la religion est la conscience du fini comme partie de l'infini et celle du temps comme élément de l'éternité, Schleiermacher s'élève d'un bond au-dessus de l'opposition du naturel et du surnaturel dans laquelle s'épuisait la sagesse de son temps. D'un coup de main il renverse le château de cartes du rationalisme et la vieille forteresse de l'orthodoxie. Aussi les uns ne virent-ils dans cette œuvre qu'un retour peu déguisé à la superstition et les autres une brillante con-

fession d'incrédulité. Des juges plus impartiaux reconnaîtront dans les *Discours* comme les douleurs de l'enfantement d'une nouvelle époque. Ils ne se demanderont pas si ces discours sont chrétiens, ecclésiastiques, au sens ordinaire du mot : ils portent manifestement, dans le langage comme dans les idées, l'empreinte du romantisme. Il faut bien comprendre le souffle révolutionnaire qui les anime. Schleiermacher prend plaisir à heurter les idées reçues et à scandaliser les faux dévots. Il emploie à dessein le ton provocateur et multiplie les paradoxes pour réveiller les esprits indifférents ou paresseux. On aurait grand tort de prendre au pied de la lettre chacune de ses assertions et de presser le sens de chaque expression. Mais qui ne sent que l'indignation contre les abus commis au nom de la religion et contre les travestissements dont elle a été l'objet, cache au fond un véritable hommage à la religion et un vif amour pour elle ?

Après cela, Schleiermacher a convenu, tout le premier, des lacunes, des défauts de son livre dont le point de vue est esthétique encore plus qu'éthique. La définition de la religion, comme la contemplation de l'univers, est vague et incomplète ; elle donne lieu à d'inévitables malentendus. Schleiermacher lui-même l'a complétée et rectifiée plus tard. Les mêmes remarques s'appliquent à l'idée de Dieu, à celle du Christ et à beaucoup d'autres encore. Schleiermacher sait bien que notre conscience religieuse est troublée

par le péché, que l'ordre normal n'y règne pas; mais au milieu de cette splendeur obscurcie, il retrouve les fragments épars de l'image de Dieu, les traces de notre royale nature et de notre royale destinée. Il secoue la poussière qui recouvre les débris de l'autel, afin d'y lire la dédicace au Dieu inconnu que l'Evangile est venu nous annoncer.

Même sous leur forme imparfaite, les idées de Schleiermacher ont puissamment contribué à préparer le réveil religieux. En revendiquant pour la conscience religieuse la primauté sur les autres facultés de l'homme, dans les questions qui concernent la piété, et en assignant à la religion un domaine spécial, Schleiermacher a réduit à leurs vraies limites les prétentions du rationalisme et du dogmatisme. Sur les ruines de l'ancienne apologétique, avec ses arguments *à priori,* ses affirmations boiteuses et ses coups d'autorité, il a posé les puissantes assises de l'apologétique moderne, qui fait avant tout appel au témoignage de la conscience et croit n'avoir gagné la victoire que lorsqu'elle a porté la conviction au centre même de notre individualité. Par là même se trouvent établis et consacrés, d'une manière décisive, les droits inaliénables de l'individu en matière religieuse.

On se figure difficilement la vive surprise que causèrent à leur apparition les *Discours* de Schleiermacher. Ceux auxquels ils étaient proprement adressés n'y prêtèrent qu'une attention superficielle.

Gœthe se fit donner un magnifique exemplaire du livre, loua l'esprit cultivé de l'auteur, trouva le style négligé, la religion recommandée trop chrétienne, et « le tout finit par une saine et sereine répulsion. » Schelling fit présenter ses compliments à l'auteur, déclarant ajourner l'étude des *Discours* à des temps plus propices. Fichte aussi observa une attitude pleine de réserve. Novalis, par contre, se montra « tout pénétré, enthousiasmé et enflammé. » Jean-Paul trouva que Schleiermacher avait donné à la religion un sens nouveau, poétique et vague, destiné à cacher l'ancien sens théologique. Le commun du public vit dans les *Discours* un nouvel attentat du romantisme contre la religion. Le clergé en particulier fut péniblement impressionné et ne dissimula pas son irritation. Spalding lui-même ne put retenir sa colère. Mais le plus hostile fut Sack, qui avait lu sans déplaisir les premiers discours en manuscrit et qui maintenant parut effrayé de leur contenu révolutionnaire. Il écrivit à Schleiermacher une longue épître dans laquelle il lui reproche ses relations suspectes, sa séparation de la religion de la morale, son abandon de l'idée de Dieu et de l'immortalité. Son œuvre n'est qu'une apologie ingénieuse du panthéisme, une exposition oratoire du spinozisme. Comment peut-on avec de pareilles idées enseigner honnêtement le christianisme, comment ne serait-on pas hypocrite en chaire ? La source de toutes ces erreurs, Sack la trouve dans la vanité démesurée de l'auteur et dans

son désir de briller en donnant quelque chose de nouveau. Il exprima le sentiment général en le blâmant d'avoir fait une œuvre, « trop originale. »

Schleiermacher lui répond en disant qu'il est de son devoir de prendre parti pour ses amis calomniés, que le but de ses *Discours* avait été de montrer l'indépendance de la religion de toute métaphysique, qu'il n'a pas parlé avec mépris du Dieu personnel, mais qu'il s'est borné à montrer que la religion ne dépend pas de telle ou telle conception rationnelle. Si on peut rester chrétien en supprimant l'infini en Dieu, ne le peut-on pas aussi en niant sa transcendance et sa personnalité ? Il persiste à croire que la religion ne doit pas être exploitée au profit de la morale ; mais au sein de l'Eglise qui est une institution à la fois religieuse et morale, il parlera de la religion à ses auditeurs comme à des hommes qui doivent aussi être moraux, et de la morale, comme à des hommes qui prétendent être en même temps religieux. Il se défend contre le reproche d'hypocrisie et de lâcheté. Jamais il ne choisira une autre carrière que celle de prédicateur, et personne ne pourra l'accuser de n'y rester que par des vues intéressées. Quant à la source de sa conception, il ne faut la chercher que dans son individualité, son mysticisme naturel, son développement intérieur. Schleiermacher est étonné lui-même d'avoir pu parler, comme il l'a fait, à un public indifférent aux questions religieuses. « Le christia-

nisme, ajoute-t-il comme pour s'excuser, est lui-même chose si originale ! » Il gémit de s'être si mal exprimé : l'exécution répond si peu à la volonté, la forme, si souvent, a trahi sa pensée. Il a lutté, Dieu en est témoin, avec un adversaire inconnu qui l'a empêché de dire ce qu'il voulait, ce qu'il devait. Cette lutte même lui semble être le seul avantage positif qu'il ait retiré de son travail. Et puis, à la difficulté qu'il a rencontrée en lui-même — car cet adversaire n'est autre que lui — est venue se joindre celle de son sujet : « Comment le traiter avec la splendeur qu'il mérite, alors que cette splendeur devrait être infinie comme le sujet lui-même? »

V

Vers la même époque Schleiermacher écrivit les *Monologues*, publiés également sous le voile de l'anonyme au commencement de l'année 1800 (1). Ils complètent jusqu'à un certain point les *Discours*. Schleiermacher n'y étudie plus seulement l'homme en face de l'univers, mais il le considère en lui-même, dans son individualité, et s'applique à lui donner quelques directions au sujet de son éducation morale.

(1) Monologen. Eine Neujahrsgabe. Berl. 1800. 2te Aufl. 1810. 3te Aufl. 1829. Voyez la traduction de L. Segond. 2e édition. Genève. 1868.

Ce que l'auteur s'est dit à lui-même au plus profond de son âme, à l'occasion du renouvellement de l'année, il le présente à ses frères comme les meilleures étrennes qu'il puisse leur offrir. Ces quelques pages, composées pour ainsi dire au hasard, sans intention arrêtée et par le seul et invincible besoin de s'épancher, renferment des pensées pleines de suavité et d'élévation. Toutes les âmes religieuses, pourvu qu'elles ne se laissent pas rebuter par l'écorce un peu rude dans laquelle sont enveloppées les vues de l'auteur, trouveront dans ce petit livre des diamants et des perles. La forme est en effet très-défectueuse ; on ne s'habitue pas à ce lyrisme continu, à ce rhythme fatigant du langage, à ces images recherchées, à ce pathos guindé.

Quant au fond, malgré des divergences apparentes, le point de vue des *Monologues* est le même que celui des *Discours*. On l'a dit excellemment : les *Discours* sont un hymne à notre sentiment de dépendance, les *Monologues* un hymne à la liberté. Mais il n'y a rien qui autorise à supposer une modification dans les vues de l'auteur. Dans les *Monologues,* Schleiermacher est tout aussi peu disciple de Fichte qu'il n'est disciple de Spinoza dans les *Discours*. L'idée de l'individualité, avec les ingénieux et saisissants développements qu'il lui donne, suffirait à prouver son originalité. On peut ne pas souscrire à toutes les idées renfermées dans les *Monologues,* mais personne ne lira sans une émotion salutaire ces

pages où se révèlent une aspiration si profonde vers la supériorité morale, une soif si ardente de la sainteté, un élan si vigoureux vers le bien. Oui, nous le sentons, quiconque a la noble ambition de l'auteur des *Monologues,* sait aussi être véritablement humble, alors même que ce sentiment n'y est pas exprimé d'une manière spéciale. Schleiermacher a résumé dans ces pages les principes qui le guident dans sa propre éducation morale, ceux auxquels, après bien des hésitations et bien des écarts, il a cru pouvoir s'arrêter; et, s'il n'y a pas, dans les *Monologues,* trace de la lutte entre ces principes et sa nature indocile, cette lutte n'en existe pas moins; elle fait le fond même de sa vie, car ce n'est que progressivement qu'il est donné à l'homme de réaliser l'idéal qu'il s'est posé. C'est bien son portrait idéal que Schleiermacher a tracé dans les *Monologues.* « Ah! pourquoi, gémit-il, cet être idéal n'apparaît-il que tronqué et mutilé dans la réalité, pourquoi ne se montre-t-il que troublé dans cette misérable vie? » En plaidant la cause de l'individualité, Schleiermacher n'entend pas plaider celle du péché; il ne justifie pas toutes les faiblesses et tous les vices qui entachent l'individualité humaine, il ne lui reconnaît une valeur que pour autant qu'elle répond à l'image de Dieu que chacun porte en lui et qu'il doit réaliser suivant le caractère et les aptitudes propres qu'il a reçus en partage.

Les *Monologues* se divisent en cinq chapitres :

I. Méditation. II. Examen. III. Le monde. IV. L'avenir. V. Jeunesse et vieillesse.

Nous allons en donner une analyse succincte.

I. *Méditation.*—L'auteur s'élève tout d'abord contre ceux qui, se laissant entraîner par le tourbillon des affaires ou des plaisirs, éparpillent et usent leurs forces dans une activité stérile. L'homme se perd soi-même, si son activité ne se porte que sur des objets isolés et extérieurs, s'il est esclave du temps, des circonstances et de lui-même. Ceux dont la vie dépend du jugement d'autrui, du sol où ils se meuvent, de la matière qu'ils travaillent, sont courbés sous le sceptre de la nécessité et gémissent sous l'anathème du temps qui ne laisse rien subsister. C'est en vain qu'ils s'examinent eux-mêmes, leur examen reste forcément superficiel : ils mesurent et apprécient le temps d'après la somme de jouissances et de peines qu'il leur apporte, d'après les œuvres qu'ils accomplissent, d'après les connaissances qu'ils amassent. Un pareil examen, dont le résultat n'est qu'un mélange d'inutiles regrets et de vains espoirs, ne nous apprend pas à nous connaître nous-mêmes. Pour cela, il faut s'affranchir du trouble des passions et du tumulte des apparitions fugitives qui appartiennent au temps, aux circonstances, à ce qui est extérieur et fini, à ce qui passe ; il faut s'élever jusqu'à cette région idéale ou plutôt descendre jusqu'à ces mystérieuses profondeurs où nous nous trouvons nous-mêmes.

L'essence de l'homme réside dans son activité intérieure : là est le ferme sol de la liberté. C'est avec la conscience de notre individualité que commence le sérieux de la vie et notre affranchissement du monde extérieur. Si notre regard est toujours fixé sur nous-mêmes, nous ne laisserons s'écouler aucun moment d'une manière irréfléchie, comme une partie du temps qui fuit, mais nous le saisirons comme un élément de l'éternité, et nous le convertirons en vie supérieure et libre. Pour se posséder tout entier, pour être vraiment libre, il faut savoir distinguer avec soin ce qui, dans notre existence, nous appartient en propre et ce qui nous est étranger. Ce que la foule voit d'abord, ce après quoi elle court, c'est le monde, le monde dépouillé et vide d'esprit. A ses yeux, l'esprit est un hôte de peu d'importance sur la terre. Lorsqu'au contraire, nous descendons en nous-mêmes et que nous nous affirmons au dedans de nous, nous opposons hardiment le monde intérieur que nous portons en nous, au monde extérieur, au monde de la matière et des choses, qui n'en est que le pâle reflet. Car nous portons en nous les formes éternelles des choses. Ce qui nous est étranger, c'est la nécessité, ce sont les lois et les obstacles auxquels notre activité dans le monde est soumise. « Au dedans de moi, s'écrie Schleiermacher, je me sens libre, j'ai conscience de ma puissance créatrice. Quelle consolation de me sentir affranchi de toutes les circonstances défavorables

qui entravent ou enchaînent mon activité dans le monde! Aussi la contemplation de moi-même ne me laisse-t-elle jamais triste; jamais je ne me lamente sur ma volonté brisée et sur mes résolutions avortées, comme ceux qui ne savent pas rentrer en eux-mêmes, et ne se reconnaissent que dans leurs actions isolées et extérieures. »

Au point de vue où Schleiermacher se place, il n'y a pas d'actes isolés. Chacun de ses actes le ramène au nœud, au foyer où réside son individualité, à la liberté de l'esprit que le monde entier ne saurait enchaîner ni le temps détruire. Que ne peut-il sans interruption mener cette vie divine! « Que votre activité extérieure soit toujours accompagnée de la contemplation silencieuse de vous-même et de votre activité intérieure! » C'est là la véritable immortalité. Les hommes ont tort de la chercher en dehors du temps; elle est dans le temps et au-dessus du temps; nous pouvons la conquérir dès ici-bas. « Ne te préoccupe pas de ce qui viendra; ne pleure pas au sujet de ce qui périt; mais prends soin de ne pas te perdre toi-même, et verse des larmes si tu te laisses entraîner par le fleuve du temps, sans porter le ciel en toi! »

II. *Examen*. — Dans le premier monologue, Schleiermacher s'est placé sur la hauteur idéale de la liberté où le moi domine le monde; dans le deuxième il descend dans le domaine de la réalité. L'homme ne

répond guère à son type idéal, parce qu'il a peur de s'examiner. Nous ne pouvons connaître notre prochain que par ses actes. Honte sur celui qui ne se regarde que comme il regarderait un étranger ! La répugnance de nous connaître nous-mêmes s'explique par la crainte de ne pas trouver notre activité intérieure conforme à la raison et de voir la loi morale gravement violée. Contempler l'humanité (le type humain idéal) en soi, et quand on l'a trouvée ne jamais en détourner le regard, c'est le seul moyen assuré de ne jamais s'égarer ni perdre le respect de soi-même. Pour être homme, une seule résolution libre est nécessaire. Celui qui l'a prise une fois, restera libre toujours; celui qui a cessé de l'être, ne l'a jamais été véritablement. « Depuis que j'ai trouvé en moi la conscience de l'humanité, dit Schleiermacher, je ne me suis plus jamais perdu moi-même. Ce que les hommes appellent vulgairement conscience, je ne le connais plus; aucun sentiment ne me condamne, aucun ne m'avertit plus. Je porte d'une manière ininterrompue en moi, sans trouble ni effort, la conscience de toute l'humanité. »

Mais ce n'est pas tout. Il ne suffit pas que le moi se soit affirmé en face du monde objectif qui aspire à le dominer. Il faut encore découvrir le caractère propre à chaque individu. Chaque homme, en effet, doit représenter l'humanité d'une manière particulière, en un mélange original de ses éléments, afin qu'elle se révèle de toutes les manières possibles et réalise dans la

plénitude de l'espace et du temps tout ce qu'elle renferme dans son sein. On le voit : à l'identité essentielle de tous les hommes que soutenait Fichte, Schleiermacher oppose les droits de l'individualité. Mais l'homme n'arrive que difficilement et tardivement à la pleine conscience du caractère propre de son individualité. « Si mon image, dit Schleiermacher, était devant mes yeux déjà accomplie dans tous ses traits, je saurais prophétiquement ce que je serai, ce que je pourrai encore devenir. »

Pour saisir et développer le caractère propre de son individualité, il faut deux choses : l'intelligence (*der Sinn*) et l'amour. Par l'intelligence, nous distinguons notre individualité de celle des autres et *vice versa*. Par l'amour, nous reconnaissons et nous respectons la raison d'être de l'individualité d'autrui. Plus nous discernons notre propre individualité, et plus nous tendons à nous séparer, à nous isoler des autres ; mais en même temps nous éprouvons le besoin de sortir de cet isolement, de nous unir aux autres, et de fonder avec eux une communauté dans laquelle toutes les individualités se complètent pour former un ensemble vivant et harmonieux. Sans amour point de culture. L'intelligence et l'amour sont, pour Schleiermacher, les deux conditions de la moralité.

On a tour à tour reproché à Schleiermacher son ardeur polémique et son égalité d'humeur. L'une et l'autre ont leur raison d'être. La première naît du besoin de découvrir le vrai en tout et de sauvegar-



der la liberté individuelle en face de tout ce qui tend à la compromettre. Son esprit, tardivement arrivé à la conscience de lui-même, se souvient trop du joug étranger qu'il a longtemps porté ; il craint de retomber de nouveau sous la domination d'opinions qui ne seraient pas les siennes. Il défend donc, les armes à la main, sa liberté contre tous les objets qui représentent des puissances ou des théories inconnues. Mais, dès qu'il s'est formé une opinion propre sur leur compte, le combat cesse. Il laisse volontiers toutes les autres doctrines subsister paisiblement à côté de la sienne; il se borne à les pénétrer et à les interpréter. Que de fois, ce calme, cette réserve en face des opinions d'autrui ont-ils été mal compris; que de fois s'est-il vu méconnu et accusé de froideur ou de fierté dédaigneuse ! S'il a été moins ouvert, moins expansif qu'on ne l'eût souhaité, c'est par crainte de profaner ce qu'il regarde comme la chose la plus élevée au monde.

Son amour se distingue essentiellement de l'amour vulgaire et faux, qui s'attache aux qualités purement extérieures et accessoires des hommes. Pour lui, il ne croit pas devoir entretenir son ami de ses actions, de ses destinées extérieures; il ne lui communique que ce qu'il a de plus intime, ce qui est sa propriété, c'est-à-dire lui-même, sa vie intérieure, les progrès qu'il y démêle, afin qu'il s'en réjouisse avec lui. De même, Schleiermacher ne prend qu'un médiocre intérêt aux actions et

au sort extérieur de ses amis; s'il connaît leur être intérieur, leurs actions ne sont jamais inattendues pour lui. Quelle que soit leur destinée, il est sûr qu'ils la recevront et s'en serviront d'une manière digne d'eux. Son amitié procède de la source la plus noble; elle ne connaît pas les mollesses, les lâchetés, la partialité des amitiés vulgaires; elle est toujours le fruit d'un acte de liberté. Elle a en vue non le bien-être mais le bien de l'être intime de son ami. Schleiermacher cherche la grandeur spirituelle de l'homme, son caractère individuel et son rapport avec l'ensemble de l'humanité : il l'aime dans la mesure où il le trouve et le comprend. Etre individuel, développer son individualité est donc la tâche suprême de l'homme. Par l'individualité seule, il acquiert de la valeur, et une valeur absolue. Ce que Schleiermacher respecte, aime, ce qui l'intéresse dans l'homme, c'est uniquement son individualité.

III. *Le monde.* — Schleiermacher ne peut partager l'opinion de ceux d'après lesquels l'état présent de l'humanité est des plus brillants; il flagelle le contentement niais d'une génération orgueilleuse de ses progrès. Que l'homme soit fier d'avoir placé sous sa domination le monde de la matière, soit! Mais c'est si peu de chose! Ce n'est peut-être qu'une victoire du matérialisme sur l'idéalisme. A quoi bon cette puissance plus grande sur la matière, si elle ne fa-

vorise pas la vie spirituelle ? Schleiermacher accorde aux apologistes du présent qu'aujourd'hui l'on ne s'occupe pas seulement du bien-être de quelques individus favorisés par la fortune, mais que l'on applique aussi ses soins à augmenter le bien-être des masses. C'est là cette vertu, cette justice, cet amour modernes tant vantés ; c'est là le triomphe remporté sur l'égoïsme vulgaire et la fin suprême de toute la sagesse ! Mais y a-t-il bien lieu de triompher si haut ? L'homme reste toujours enchaîné à sa condition extérieure. Chaque sphère sociale en petit — comme la patrie allemande en grand — est morcelée d'une manière ridicule. C'est en vain que l'individu, l'homme isolé, cherche un soulagement, un secours dans la société de ses semblables, en vue des intérêts qui lui tiennent le plus à cœur. Ce que produit la terre aux lieux les plus divers, des milliers le décrivent ; je puis apprendre en un clin d'œil où se trouve l'objet dont j'ai besoin, et en un clin d'œil en être l'heureux possesseur ; mais découvrir les cœurs par l'affection desquels ma vie intérieure pourrait se développer, peu en sont capables, nul ne m'y aide. Nul n'a souci de rapprocher les hommes qui ont besoin les uns des autres. On n'est disposé à se rendre service qu'en vue des choses de la terre. Ce qui appartient au monde meilleur gémit dans un triste esclavage.

La société moderne, loin de favoriser le développement de l'individualité, semble se complaire à le

comprimer. Et cela dans toutes les sphères. En amitié on ne rencontre que l'hostilité envers la nature intérieure, le caractère individuel. Chacun sacrifie à l'autre une partie de son individualité jusqu'à ce que, en opposition avec leur propre nature, les deux amis, à force de compromis, se ressemblent parfaitement l'un à l'autre. Partout on poursuit ce rêve malsain de l'uniformité. Chaque foyer, au lieu d'être l'œuvre admirable d'âmes déployant librement leur individualité, n'offre qu'une uniformité banale qui recouvre le tombeau de la liberté et de la vie véritable. Quant à l'Etat, au lieu d'être le chef-d'œuvre le plus accompli par lequel l'homme représente son être, il n'est généralement considéré que comme un mal nécessaire, un mécanisme indispensable pour arrêter l'essor de la pensée individuelle; on ne sent sa présence que par les entraves qu'il nous impose, alors qu'il devrait favoriser le développement de la vie. La source du mal, d'après Schleiermacher, c'est que les hommes n'ont de goût que pour la communion extérieure, celle des sens. C'est elle qu'ils cherchent dans l'amitié, dans le mariage, dans la patrie, et non ce secours, ce complément de force dont ils auraient besoin pour leur propre culture, pour la croissance de la vie intérieure. Aussi que voyons-nous ? Partout, au lieu de l'activité libre, la règle et la coutume; partout au lieu de la vie le règne des formules mortes.

Cependant Schleiermacher pressent un avenir meil-

leur. Le monde de la culture et de la moralité se dégagera du sein de la barbarie actuelle. Lui-même appartient à ce monde qu'il aide à enfanter. Aussi se sent-il, par la pensée et par la vie, comme un étranger au milieu de sa génération, comme un citoyen prophétique du monde futur, de ce monde vers lequel il se sent attiré par son ardente imagination et une foi énergique, auquel il appartient par chaque acte, par chaque pensée. Il reste indifférent à ce que le monde actuel fait et souffre. Il le voit bien au-dessous de lui, chétif et mesquin; il embrasse d'un coup d'œil rapide les errements confus qu'il poursuit. Par contre, il accourt, plein d'amour et d'espérance, partout où il voit jaillir une étincelle de ce feu caché qui, tôt ou tard, détruira ce qui est ancien et renouvellera le monde, comme on s'empresse autour des signes aimés de la patrie lointaine. Sur ses propres pas, il veut partout allumer les saintes flammes dont l'étrange lueur sera un avertissement pour les superstitieux adorateurs du présent, un témoignage pour les hommes raisonnables. Que les hommes de l'avenir se rapprochent; que chacun de leurs actes, que chacune de leurs paroles contribue à cimenter la libre alliance de ceux qui se sont conjurés pour en hâter l'avénement ! Souvent ces hommes de l'avenir passent étrangers les uns à côté des autres; que l'on regarde bien, il s'en trouvera plus d'un que l'on méconnaît à l'heure qu'il est. Imprimez avec courage à chacun de vos actes le caractère de l'esprit

qui vous anime, afin que les âmes parentes de la vôtre vous reconnaissent; jetez hardiment votre parole, la conviction de votre cœur, dans le monde, afin que les âmes sympathiques, qui sont au loin, vous entendent! C'est par l'harmonie continue et constante des mœurs (*der Sitte*) et de la parole que les hommes qui pensent de même se rallieront. Mais ceux-là seuls en sont capables qui, haïssant les vieilles formules, aspirent à se cultiver eux-mêmes, s'observent d'un regard libre et s'emparent de l'essence intime de l'humanité pour la réaliser dans leur individualité.

IV. *L'avenir.* — Attendre et saluer d'un regard calme et clair l'avenir, sachant bien ce qu'il est et ce qu'il nous apporte, l'envisager non comme devant nous dominer, mais comme étant notre libre propriété : voilà les vrais horizons de la vie. Les dieux de la Fable sont dominés par le destin, parce qu'ils n'ont pas à agir au dedans d'eux; les derniers des mortels, les plus mauvais, le sont aussi, parce qu'ils ne veulent pas agir au dedans d'eux : mais l'homme dont l'activité est principalement dirigée sur lui-même est libre. Sa force n'a de limites que dans ce qui est en contradiction avec sa nature, et dès lors ces limites, il doit les accepter et les bénir. Devenir toujours plus ce que je suis : telle doit être ma seule volonté; advienne ensuite ce que voudra, pourvu que notre volonté domine le destin et fasse librement concourir

à ses fins tout ce qu'il apporte! Mais, demandera quelqu'un, ce sentiment de la liberté ne nous causera-t-il aucune déception, ne cache-t-il pas l'impuissance? Schleiermacher plaint ceux qui, après s'être sentis libres une fois, se sont laissé lier par de nouvelles chaînes; il méprise ceux qui, dans la force de leur âge, sont blasés de la vie, et qui, ayant perdu jusqu'au dernier souvenir de leur court rêve de liberté, ne comprennent pas la jeunesse qui commence à s'en réjouir, décidés qu'ils sont à demeurer asservis aux vieilles traditions. Schleiermacher peut se rendre le témoignage de puiser dans tout ce qui lui arrive, joie ou douleur, soucis ou sourires de l'existence, de nouvelles forces pour enrichir son être et accroître sa vie intérieure. Aussi bien le passé lui est-il un sûr garant de l'avenir. La vérité de sa conscience ne fera que s'affermir par de nouvelles conquêtes. Il sait aussi ce qui lui manque encore. Il lui reste à étudier des sciences, sans la connaissance desquelles l'idée qu'il se fait du monde ne sera jamais achevée; il ne comprend pas encore une série d'apparitions, d'activités au sein de l'humanité, qui sont plus ou moins étrangères à son propre être. Tout cela il l'acquerra successivement. Le but qu'il se propose, il l'atteindra sûrement. Ce n'est qu'en se vendant soi-même au monde que l'homme devient esclave. Or, rien de ce que le monde prise n'attire Schleiermacher, ni le gain des biens périssables, ni l'appât des jouissances sensuelles. Il a laborieuse-

ment conquis le lieu où il pose le pied et d'où il aspire à faire de nouvelles conquêtes. Celle qu'il ambitionne en premier lieu, c'est le foyer domestique, l'union avec une âme qui lui aide à accomplir l'humanité dans l'individualité.

Lui sera-t-il donné de réaliser ce vœu ou le monde se vengera-t-il, en le lui refusant, d'avoir su résister à ses lois? Peu importe au fond. L'imagination, au besoin, suppléera à la réalité. Elle est assez riche pour cela. Grâce à elle, il prend possession du monde entier; il peut entrer, en pensée, dans les relations les plus diverses, laisser agir sur lui les individualités les plus opposées, et observer leur caractère propre dans la riche variété de leurs manifestations; et tout cela dans le but de mieux développer sa propre individualité. Ce que la vie extérieure lui apporte n'est que la confirmation de ce qu'il a déjà éprouvé intérieurement. Et naturellement ce sont ses amis qui lui rendent surtout ce service, eux dans lesquels il vit, qu'il s'assimile par l'imagination comme en réalité. Sans doute leur fidélité n'est pas toujours inébranlable; car les hommes n'aiment souvent dans les hommes que l'apparence. Mais ceux qui l'ont reconnu dans l'essence de son être sont obligés de l'aimer toujours; plus il déploie et fixe devant leurs yeux son individualité, et plus ils s'attacheront à elle. Il sait que la mort ne pourra pas lui ravir ses amis, quoique leur mort le tue. Mais la mort est nécessaire, parce que l'équilibre

entre la vie intérieure et l'apparition extérieure est souvent rompu, et parce que l'individualité ne peut s'achever pleinement ici-bas. Un être absolument accompli serait un dieu; il ne pourrait supporter le poids de la vie; il n'y a pas de place pour lui dans ce monde de l'humanité.

V. *La jeunesse et la vieillesse.* — La pensée de la mort amène Schleiermacher à considérer la différence entre la jeunesse et la vieillesse. En se promettant une jeunesse immortelle, il a tenu parole. La disparition du courage et de la force est un mal que l'on se crée soi-même; la vieillesse est un pur préjugé, le fruit de la sombre erreur que l'esprit dépend du corps. Que lui importent la décadence du corps, l'affaiblissement des sens et de la mémoire! La force de la volonté ne dépend pas de celle des muscles, ni le courage du sentiment de la santé. Il prend l'engagement de conserver toujours la force de sa volonté et la vivacité de son imagination : rien ne pourra lui arracher la clef magique qui lui ouvre les portes mystérieuses du monde supérieur, et jamais le feu de l'amour ne s'éteindra en lui.

Schleiermacher s'élève avec force contre ceux qui croient que chercher ne convient plus à celui qui est près de sa fin, qu'il n'a plus qu'à se parer d'un sage silence, symbole vénéré de l'achèvement. Ce silence n'est à ses yeux que la paresseuse immobilité. Jamais il ne veut perdre ce sens qui

pousse l'homme en avant, ni le désir insatiable de choses nouvelles. Il ne demande d'autre gloire que celle d'avoir compris que son but est infini et de ne s'être jamais arrêté dans sa course, de savoir qu'il y a sur ce chemin qui l'engloutira une place où il peut poser le pied, et de ne rien changer en lui et autour de lui, ni de ralentir le pas, lorsqu'il en apercevra le terme. Oui, il appartient à l'homme de s'avancer vers la tombe avec l'insouciante sérénité de la jeunesse. « Je ne me croirai vieux, dit Schleiermacher, que lorsque j'aurai terminé ; mais je n'aurai jamais terminé, parce que je sais et veux ce que je dois. » La jeunesse ne fait défaut aux vieillards que lorsque la virilité a manqué à leur jeunesse. C'est la force de l'âge, dans un cœur viril, qui conserve la jeunesse, afin que la jeunesse plus tard le préserve contre les défaillances de l'âge. « Ne t'inquiète pas de ce que tu deviendras en faisant ceci ou cela, ajoute-t-il. Rien ne sera que toi-même ; car tout ce que tu peux vouloir fait partie de ta vie. Ne sois pas médiocre ni avare dans l'activité ! Que ta vie coule fraîche et active ! Aucune force ne se perd que celle que tu refoules en toi sans t'en être servi. »

VI

A mesure que la sphère de l'activité et l'influence sur le prochain s'étendent, la vie reçoit une valeur plus haute : quelque obscure qu'elle soit selon le monde, elle s'entoure d'un certain éclat, tout intérieur et tout spirituel. Schleiermacher ressentit vivement le bonheur de voir que les principes qu'il énonçait lui gagnaient l'estime et les sympathies des âmes vraiment religieuses, que des hommes du monde, des philosophes même n'étaient pas éloignés de les adopter. Il n'est pas de sentiment plus doux que celui d'être une source de bénédictions à plusieurs. Et pourtant, il y avait encore dans la vie de Schleiermacher une lacune douloureuse. Que sont les satisfactions mesquines de l'amour-propre flatté, les encouragements donnés à ses travaux, les perspectives brillantes que la vie d'auteur lui ouvre, à côté des joies calmes et paisibles de la vie de famille qui lui sont refusées? « Tout dans le monde est illusion, écrit-il : les biens dont on pense jouir et l'action que l'on croit exercer. Ce n'est que dans le silence et dans l'obscurité de la vie domestique qu'il est possible de produire quelque bien durable, d'obtenir un résultat pour lequel il vaille la peine d'avoir vécu. » Il y a peut-être dans ces lignes l'expression d'un sen-

timent exagéré; mais, plus nous voyons combien Schleiermacher plaçait haut la vie de famille, plus nous compatissons aux délais qui en ont retardé pour lui la réalisation.

Il y a là une page bien sombre de l'histoire intime de Schleiermacher qu'il est impossible de passer sous silence, d'autant plus qu'elle nous explique la disposition d'âme dans laquelle il a écrit les *Monologues*. Cette liberté qu'il célèbre avec tant d'enthousiasme, il en avait alors un besoin pressant, tant ses forces et son courage moral étaient ébranlés. Les *Monologues* devaient lui procurer le renouvellement intérieur après lequel il soupirait. Il arrive bien souvent, hélas! que l'on décrit mieux ce qui nous manque que ce que nous possédons. Les déchirements que causaient à Schleiermacher une passion malheureuse et coupable, éprouvée dès 1799, étaient arrivés à un degré presque intolérable. Celle qui en était l'objet, Eléonore Grunow, paraît avoir été un esprit très-cultivé, une âme noble et sympathique. Elle vivait avec son mari, pasteur à Berlin, dans une union à laquelle manquaient toutes les conditions de bonheur. Schleiermacher était persuadé que son amie ferait infailliblement naufrage de corps et d'âme si ce mariage n'était pas rompu. Il regardait cette rupture comme le plus impérieux et le plus sacré des devoirs. En même temps, il ne cherchait pas à cacher sa profonde affection pour Eléonore; il était convaincu qu'elle seule serait capable de faire le

bonheur de sa vie. Ces dispositions, outre qu'elles étaient favorisées par les lois du pays relatives au divorce, s'accordaient de tous points avec les principes de l'école romantique. Il est inutile d'ajouter que, dans la suite, Schleiermacher a changé sa manière de voir, et que ce n'était pas sans les plus amers reproches qu'il portait ses regards sur cette phase de sa vie. Eléonore d'ailleurs ne partageait pas les vues de celui qu'elle admirait et qu'elle ne pouvait se défendre d'aimer; mais, après une lutte déchirante, que Schleiermacher flétrissait du nom de faiblesse, elle triompha et brisa pour toujours des relations qu'elle ne pouvait continuer sans remords.

C'est, en grande partie, pour se soustraire à ces déchirements, que Schleiermacher quitta Berlin, en 1802, pour occuper un poste de prédicateur de la cour à Stolpe, en Poméranie. Son départ de Berlin, bien vu de Sack et de sa sœur Charlotte, eut l'avantage de rompre son amitié avec Schlegel, et de le soustraire à jamais à son influence. Sa situation financière était si précaire (il soutenait sa sœur et se montrait très-généreux vis-à-vis de ses amis) qu'il dut emprunter de l'argent à Brinkmann pour son voyage et son installation à Stolpe, qui fut on ne peut plus modeste. La correspondance de Schleiermacher, pendant son exil volontaire (1802-1804), est toute remplie des tristesses et des amertumes que lui causait cette « écharde dans sa chair, » qui a failli briser son âme et empoisonner

la joie que lui procuraient les travaux de l'esprit. Séparé de ses amis, des cercles littéraires, privé de livres, sevré de cet échange d'idées qui était devenu un besoin indispensable pour lui, Schleiermacher se plaint vivement des ennuis de sa solitude. Il se livre pourtant avec ardeur à l'exercice de ses fonctions pastorales; entre toutes, c'est l'instruction religieuse des enfants qu'il préfère. Il éprouve une joie singulière à préparer ces jeunes âmes aux émotions religieuses et à réveiller en elles les convictions viriles. On aime à recueillir dans sa correspondance les passages où Schleiermacher a révélé le secret de son action bienfaisante sur ses semblables, la « virtuosité » dans laquelle il excellait.

Pour bien comprendre et juger les hommes, il faut, selon lui, considérer l'ensemble de leur individualité, et ne pas tirer des conclusions hâtives de tel acte isolé, de telle assertion accidentelle; nous devons être d'autant plus tolérants à l'égard de leurs fautes, de leurs inconséquences et de leurs faiblesses que nous en connaissons mieux la source. Embrasser avec amour l'idéal, l'image de Dieu déposée en eux, écarter autant qu'il est en nous tout ce qui s'oppose à son épanouissement, suivre avec un sympathique intérêt leurs entreprises, leur présenter avec de tendres précautions l'image idéale que nous nous sommes faite d'eux, afin qu'ils s'y mirent à leur tour, ouvrir à tous leurs chagrins notre cœur qui les a éprouvés lui aussi, et qui les ressent avec eux : telle est, d'après

Schleiermacher, la règle royale de l'amour. Celui qui a découvert dans son propre cœur, ne fût-ce qu'un atome de tout le mal et de toutes les erreurs qui règnent dans le monde, et pareillement, ne fût-ce qu'une trace imperceptible de tout ce qui est véritablement grand et beau, s'il a assez d'ambition et de courage pour vouloir en rétablir en lui et dans le prochain la pleine image, celui-là seul est autorisé à dire qu'il connaît les hommes. Agir sur les âmes individuellement est là condition d'une activité bénie sur la terre.

La même tolérance et la même bienveillance animent Schleiermacher dans les questions du domaine religieux. Il comprend et accepte les divergences d'opinions; les sectes même sont loin de lui inspirer les craintes qu'elles inspiraient autour de lui. L'apparence sectaire est inséparable de l'individualisme chrétien qui veut que chacun administre, suivant le génie qui lui est propre, le fonds commun de la vérité. Nul n'est insignifiant s'il porte noblement son individualité, et s'il représente la nature humaine du point de vue qui lui est particulier. La vie humaine doit être une éducation, un développement continuel dans ce sens; il ne peut y avoir d'arrêt ni de repos. Quant aux âmes éconduites et troublées par de folles disputes de mots et par le bruit des raisonnements vides, mettez-les en contact avec l'Evangile dans son auguste simplicité, et ce serait merveille si elles ne se sentaient pas rassurées et gagnées.

La période des grandes luttes morales est en même temps pour Schleiermacher celle d'une grande activité intellectuelle. Il poursuit les travaux commencés; il en projette et en exécute de nouveaux. Parmi ces derniers nous devons citer son *Esquisse d'une critique de la morale telle qu'elle a été traitée jusqu'ici* (1) (1803). Le plan, le but, la forme, le ton : tout, dans ce livre, est différent de ses œuvres précédentes. La tendance de son esprit le poussait à étudier le christianisme au point de vue éthique, à l'envisager comme puissance de vie morale; mais se sentant incapable encore d'en donner lui-même une exposition systématique, il veut d'abord soumettre à un jugement critique les travaux de ses prédécesseurs. Avant d'élever le nouvel édifice, il faut enlever les déblais. La forme du livre laisse à désirer : l'exposition est obscure, embarrassée par la masse des matériaux; les idées combattues sont à peine indiquées. L'auteur ne veut écrire que pour ceux auxquels le sujet est déjà familier. Schleiermacher se plaint d'avoir à lutter avec la matière qu'il doit pétrir : « Que de lettres mortes sur le plus saint, le plus vivant des sujets! » La disposition du livre lui pèse; il la compare à une forêt de cactus de l'Inde. Il se reprend à douter de sa vocation d'écrivain. D'ailleurs que gagne-t-on à écrire et à être lu? « Tout ce que je pense, tout ce que j'écris

(1) Grundlinien einer Critik der bisherigen Sittenlehre. Berl. 1803.

m'apparaît comme la répétition de la vieille mélodie. » Pourtant l'auteur déploie une force incisive de jugement, un art dialectique de développer les pensées vraiment hors ligne.

Les divers systèmes de morale sont jugés non d'après leurs résultats, plus ou moins accidentels, ni d'après une théorie, plus ou moins arbitraire, mais d'après leur valeur propre : ils se jugent eux-mêmes. Schleiermacher montre avec une sévérité impitoyable leur faiblesse et leurs lacunes, qu'ils reposent sur le principe de l'eudémonisme ou sur l'idée de la perfection. Il ne loue que Platon et, en partie, Spinoza. Il se montre particulièrement sévère pour Kant et pour Fichte. Cette méthode a l'avantage de mettre l'auteur à l'abri des préjugés et des *à priori;* mais elle a l'inconvénient de ne pas donner de résultats positifs et de ne pas toujours être équitable vis-à-vis de travaux qu'il ne faudrait juger qu'en ayant égard aux circonstances historiques qui les ont vus naître. Le livre se compose : 1° d'une introduction consacrée à l'examen des principes fondamentaux de la morale, d'après les divers systèmes; 2° de trois livres consacrés à l'examen des trois idées morales principales, celles du devoir, de la vertu et du bien; 3° d'un appendice destiné à juger les systèmes de morale d'après leur construction et leur forme.

D'après Schleiermacher, la morale ne peut aspirer au titre de science qu'à la condition de procéder d'un principe fondamental unique et d'embrasser la vie hu-

maine tout entière. Il montre que les moralistes modernes ont eu le tort de présenter cette science d'un point de vue trop subjectif, comme science des devoirs ou des vertus, au lieu d'exposer ces derniers dans leurs rapports avec la science des biens : ce qui est le seul moyen de ne rien négliger de ce qui concerne l'activité humaine. C'est ce procédé qui explique les lacunes que renferment ces systèmes : ainsi la libre communication entre les hommes n'est pas envisagée comme une obligation, des biens tels que l'amitié, l'amour, la science, l'art sont presque entièrement passés sous silence, l'idée de l'Etat est tronquée et appauvrie. Seule, la connaissance des lois supérieures qui régissent l'univers et la conscience du vrai caractère de l'humanité nous rendent capables de créer un système de morale. Après cela, la science morale, plus encore que toutes les autres, est soumise à la loi du progrès et vouée fatalement à l'imperfection : notre vue est trop bornée et trop troublée pour que nos formules soient parfaites, et la culture de notre génération est trop incomplète ou trop inégale pour que notre exposition ne soit pas sujette à bien des malentendus et des méprises.

C'est à Stolpe aussi, dans cette même année 1803, et toujours sous le voile de l'anonyme, que Schleiermacher publia deux *Mémoires sur la question ecclésiastique* (1).

(1) Zwei Gutachten in Sachen des protestantischen Kirschenwe-

Le premier traite de la séparation des deux Eglises protestantes. Schleiermacher constate que les raisons dogmatiques qui ont motivé la scission entre les luthériens et les réformés n'existent plus. Seuls, l'habitude et des motifs financiers la maintiennent encore aujourd'hui. Notre auteur voit à cette séparation une série d'inconvénients : grâce à elle, la sainte Cène est considérée comme une sorte de profession de foi, ce qu'elle ne doit pas être; les familles, pour satisfaire leurs besoins religieux, sont obligées de se séparer. Dans l'Eglise luthérienne, cette scission empêche la réforme du culte et maintient l'attachement à la morale mystique des vieux livres d'édification; dans l'Eglise réformée, elle nuit à la culture théologique et philosophique, parce que ceux qui s'y livrent ne trouvent pas de carrière ouverte devant eux, les chaires réformées étant excessivement rares dans les universités allemandes; enfin elle produit un morcellement regrettable de forces et alimente l'esprit de parti. Pourtant Schleiermacher ne veut pas la fusion; il respecte le caractère historique des deux Eglises et désire sauvegarder les droits de l'individualité, sacrifiés dans le système de la centralisation. Il ne veut pas non plus d'une union dogmatique ou rituelle; ce qu'il réclame c'est l'union des consciences dans un sentiment religieux commun. Les moyens pratiques par lesquels il la

sens, zunächst in Beziehung auf den preussischen Staat. Berl. 1803.

recommande sont fort simples. L'Etat doit promulguer la liberté de communier et de choisir les pasteurs indistinctement dans chacune des deux communions ; les paroisses elles-mêmes, comme personnes morales, doivent rester luthériennes ou réformées, mais l'Etat ne doit plus connaître qu'une seule Eglise évangélique.

Le second Mémoire traite des moyens de prévenir la ruine de la religion. L'auteur examine les plaintes qui se font entendre au sujet de la décadence croissante de l'Eglise. Et d'abord celles des pasteurs, auxquelles il attache moins d'importance comme émanant de gens du métier. Que l'ancien prestige dont ils étaient entourés se soit évanoui, il n'y voit pas grand mal. A l'avenir ils ne devront leur autorité qu'à leur valeur personnelle. Schleiermacher signale avec une rare pénétration les misères du pastorat et en blâme les vices avec une rude franchise. Son Mémoire est une véritable déclaration de guerre à l'esprit clérical. Les plaintes des politiques et des diplomates ne l'émeuvent pas davantage. Ils considèrent le christianisme comme un moyen de suppléer à l'insuffisance de la police, pour gouverner les hommes et leur imposer un frein en les rendant humbles et résignés, par la crainte des châtiments et l'espoir des récompenses futures. Ces hommes n'ont pas le droit de se plaindre, car ils ne s'intéressent pas à la religion elle-même, mais uniquement à son prestige extérieur.

Schleiermacher trouve, en général, les plaintes

sur l'affaiblissement du sentiment religieux exagérées; il n'admet comme légitimes que celles qui concernent l'abandon du culte public; mais le culte n'est pas la religion elle-même. A vrai dire, il pourrait être mieux organisé. Schleiermacher trouve les sermons et les cantiques trop moralisants, le langage du prédicateur trop différent de celui de son troupeau, les auditoires trop mêlés, les prières trop machinales, l'administration des sacrements rabaissée au niveau d'une pure forme. Il recommande de secouer les chaînes homilétiques et liturgiques, de varier le choix des sujets et la manière de les traiter, d'augmenter le nombre des fêtes par l'addition de fêtes nationales religieuses, et de réveiller l'intérêt attaché à l'instruction religieuse.

Mais ces réformes ne pourront avoir un plein succès qu'à la condition que le pastorat lui-même se relève. Schleiermacher démêle des lacunes graves dans l'éducation, dans les connaissances et dans les dispositions morales de ses membres. Que de pasteurs qui remplissent mal leur devoir; que d'autres, débauchés et suffisants, absolument dépourvus de noblesse et de délicatesse, sans vocation véritable, qui n'embrassent le ministère que comme un moyen de subsistance, et qui présentent l'image la plus accomplie de l'hypocrisie! Le tableau que Schleiermacher trace des étudiants et des candidats en théologie n'est pas moins sombre. Quels sont les remèdes qu'il propose? Il voudrait que l'on facilitât

aux pasteurs les moyens de sortir de la carrière qu'ils ont embrassée, alors qu'ils auraient reconnu qu'ils se sont trompés sur la nature de leurs aptitudes ou de leur vocation. De plus, Schleiermacher demande qu'au moment d'entrer dans le ministère chaque pasteur justifie d'aptitudes propres à une autre carrière. Les études devraient être plus sévères, ainsi que les devoirs imposés aux pasteurs. Il faudrait rendre la position si difficile qu'elle fût inabordable à ceux qui y cherchent les honneurs, des loisirs paresseux ou un profit matériel. Schleiermacher veut que l'on renonce aussi à la fausse distinction entre deux morales et une double loi des convenances, l'une pour les pasteurs, l'autre pour les laïques. Ce que la religion défend, elle le défend à tous.

La correspondance de Schleiermacher est remplie de la tristesse que lui inspirent les maux de l'Eglise. Il souffre de son isolement au milieu de collègues chez lesquels il ne rencontre que des sentiments vulgaires. Il ne lui reste que la foi et l'espérance de voir surgir des temps meilleurs, et la consolation de contribuer, dans sa faible mesure, à leur avénement.

VII

Au moment où Schleiermacher, forcé par le mauvais état de sa santé et par son isolement à quitter

Stolpe, allait accepter une chaire à l'université nouvellement créée de Wurtzbourg, des offres lui furent faites de la part de Frédéric-Guillaume III, désireux de conserver à la Prusse un prédicateur et un savant aussi éminent. C'est grâce à l'intervention de Sack, qui ne gardait aucune rancune à l'auteur des *Discours,* que Schleiermacher fut nommé professeur extraordinaire et prédicateur à l'université de Halle (1804). La carrière du professorat, qui l'avait toujours vivement attiré, lui semblait néanmoins hérissée de difficultés. Schleiermacher, pour satisfaire à ses nouveaux devoirs, se livra avec plus d'ardeur et de suite que par le passé aux études théologiques proprement dites. Il était loin encore d'être au clair avec lui-même et, de son propre aveu, les connaissances spéciales nécessaires lui manquaient à peu près totalement.

C'est à son ami Gass que Schleiermacher s'adresse pour s'orienter dans le champ épineux de la littérature théologique dont les productions ne l'attirent que très-médiocrement. Il se plaint de ce que les sciences théologiques aient été, semble-t-il, de préférence cultivées par ceux qui manquaient de tout sens religieux. Un renouvellement de l'Eglise n'est possible que lorsque, grâce au régime de la séparation d'avec l'Etat, nul n'entrera plus au service de l'Eglise, ou ne cultivera plus la science théologique sans posséder le sentiment religieux. Ses cours l'absorbent au plus haut point. Il en communique le plan à ses amis; il apprend en enseignant, il adopte

et garde l'habitude de parler librement d'après des notes. Quoique accueillis avec bienveillance, ses cours, dans le début, ne sont que peu fréquentés; la réputation de savant n'a pas précédé Schleiermacher et on le redoute comme hérétique. Il ne tarde pas toutefois à se plaire dans sa nouvelle vocation et à s'y affermir; il regarde comme un privilége particulier de voir groupés autour de lui une élite de jeunes gens qui se vouent au saint ministère : c'est « sa petite paroisse académique. »

Schleiermacher aborde presque simultanément les branches les plus diverses de la science théologique : la morale, sa branche préférée, la dogmatique, l'encyclopédie, l'exégèse et l'herméneutique du Nouveau Testament. L'étude des sources et l'examen des problèmes historiques et critiques lui causent les plus grandes difficultés. Il éprouve à se familiariser avec les idées d'autrui et avec le chaos de matériaux accumulés devant lui la même peine qu'il a ressentie naguère à recueillir les faits intimes du domaine de la conscience. Schleiermacher apporte à ses recherches scientifiques un esprit tout nouveau : il se montre à la fois critique impartial et sévère et croyant, ou comme il le dit, mystique convaincu. Ce fut principalement l'étude de la dogmatique qui força Schleiermacher à préciser et à rectifier ses idées sur le christianisme, bien qu'il prévît qu'elles demeureraient « un scandale aux Juifs et une folie aux Grecs. »

Ses collègues à Halle, Niemeyer, Nœsselt, Eberhardt, Knapp, etc., étaient des hommes de l'ancienne école, soit rationalistes, soit supranaturalistes, auxquels la théologie de Schleiermacher paraissait entachée tantôt d'athéisme, tantôt de piétisme. Il était résigné d'avance à subir ce sort et à être regardé comme un novateur dangereux par les uns, comme un partisan aveugle de la tradition par les autres. « Il m'est arrivé, dit-il, d'avoir été pris, dans l'espace d'un quart d'heure et dans la même chambre, pour un mystique par l'un, pour un matérialiste par l'autre, et pour un orthodoxe étroit par un troisième. » Aussi détestait-il cordialement cette manière de classer les chrétiens. Peu lui importe le jugement des coteries. « Quelque peiné que je sois de voir que des âmes dont la foi repose sur le même fondement que la mienne, se refusent à partager mes convictions, j'ai du moins l'assurance intime de marcher dans la voie qui m'est tracée; j'agis, comme je suis appelé à le faire, et ne compromettrai jamais la bénédiction qui repose sur mon œuvre, en m'écartant de la route prescrite, sous quelque prétexte que ce soit. J'apprends à me sentir un en esprit avec beaucoup de ceux qui s'imaginent être bien éloignés de moi, et cette expérience apporte dans ma vie une force singulière qui me console et me retrempe. » Le philosophe chrétien Steffens, disciple enthousiaste de Schelling, était le collègue avec lequel Schleiermacher se lia le plus intimement à Halle. Il dit

n'avoir jamais rencontré un homme qui lui ait paru plus naturellement supérieur. Le mélange d'enthousiasme, de naïveté, de profondeur et d'esprit que Schleiermacher découvrit chez son ami le jeta dans un véritable ravissement. Malheureusement les événements, qui ne tardèrent pas à séparer matériellement les deux collègues, ne furent que le prélude d'une séparation beaucoup plus grande. Schleiermacher ne put jamais approuver la tendance réactionnaire que Steffens crut devoir suivre plus tard.

Après bien des entraves de la part des autorités universitaires jalouses et des pasteurs luthériens hostiles, Schleiermacher put enfin obtenir du gouvernement la réalisation de la promesse qui lui avait été faite d'ériger en sa faveur une chaire destinée à des prédications spéciales pour les étudiants. L'église de l'université fut débarrassée des approvisionnements de grain qui l'encombraient, et Schleiermacher put régulièrement se livrer à la prédication qu'il n'avait pu cultiver qu'exceptionnellement à Halle jusque-là. Ce double enseignement de la chaire scientifique et ecclésiastique lui paraît éminemment favorable pour mettre en lumière le rapport profond, l'unité supérieure qui existe entre la spéculation et la piété, pour réchauffer et vivifier l'une par le contact avec l'autre.

Au commencement de l'année 1806, Schleierma-

cher publia un petit dialogue sur *la Fête de Noël* (1), fruit d'une inspiration subite et rapidement écrit en peu de semaines L'auteur regrette de n'y avoir pas joint des considérations analogues sur les deux autres grandes fêtes chrétiennes, ainsi qu'il en avait eu le dessein. Pour la première fois, il permit à son libraire de mettre son nom sur le titre, sauf pour les exemplaires destinés à Berlin et à Halle. Cet écrit renferme un parallèle bienveillant entre les diverses conceptions du christianisme ou plutôt de la théologie de son temps, et non, comme l'a prétendu Strauss, une exposition des diverses phases que Schleiermacher a lui-même traversées. Les représentants du rationalisme, de la théologie du sentiment (doctrine des Frères moraves) et de l'école spéculative se font tour à tour entendre; Schleiermacher développe ensuite son propre point de vue : seul, le supranaturalisme brille par son absence. Schleiermacher trouve que cette grave et calme exposition des divergences dogmatiques en présence du paisible arbre de Noël renferme déjà, à elle seule, un enseignement. Mais il est regrettable que le caractère des divers interlocuteurs ne soit pas assez nettement dessiné, et que les femmes présentes à l'entretien s'effacent tout à fait.

Léonard, un jurisconsulte, est l'organe du rationalisme. C'est l'homme de la froide réflexion, le

(1) Die Weihnachtsfeier. Berl. 1806.

dialecticien, sûr de son affaire, présomptueux, méprisant tout ce qui touche au mysticisme, mettant ses auditeurs en garde à la fois contre l'incrédulité et contre la superstition. C'est la figure qui est évidemment tracée avec le plus de soin; elle représente l'esprit dominant de l'époque. Léonard vénère la religion aussi longtemps qu'elle reste purement intérieure; dès qu'elle veut se produire au dehors, elle engendre l'orgueil spirituel et l'esprit de dissidence, surtout chez les laïques, jaloux de se distinguer par leur piété. Léonard ne veut pas qu'on mette la Bible entre les mains des enfants; elle trouble leur imagination et corrompt leur bon sens en favorisant la superstition et la croyance au surnaturel; il bannit également l'art de la religion, en raison des abus auxquels il donne lieu. Il accorde que le christianisme est une force morale au sein de la société européenne, mais cette force est indépendante de la personne de son fondateur. La fête de Noël n'a pas peu contribué à donner à cette personne une importance exagérée. Parmi les dogmes et les institutions du christianisme, combien peuvent être ramenés à Jésus-Christ lui-même ? Son intention était-elle bien de fonder une Eglise telle que les temps l'ont faite? La foi en sa naissance surnaturelle, sa résurrection et son ascension n'est pas née des récits évangéliques : c'est la fête de Noël qui l'a produite ; c'est elle qui a introduit le roman dans ces récits. La fête de Noël ne saurait plus avoir aujourd'hui qu'une valeur

symbolique. Elle nous prêche la sainteté du foyer et nous recommande de nous occuper de l'enfance.

Edouard est le représentant de la théologie spéculative. Sa pensée n'est pas toujours exprimée avec une clarté irréprochable. Il s'en tient pour la personne de Jésus-Christ à saint Jean, et voit en lui la Parole faite chair, c'est-à-dire l'apparition de la pensée divine éternelle dans le monde terrestre et fini. L'homme se célèbre lui-même dans la fête de Noël; il proclame le principe divin contenu dans la nature humaine. En Jésus-Christ cette identité du divin et de l'humain a apparu pour la première fois. Le salut consiste dans la conscience de cette identité. Aspirer à n'être plus qu'une pensée de l'être éternel, voir, juger et fondre toutes choses dans cet être, perdre et retrouver ainsi sa propre existence dans celle de l'humanité : voilà ce que nous prêche Noël en nous présentant dans Christ le type idéal de l'humanité. Chacun de nous doit voir dans la naissance du Christ l'image de sa propre naissance spirituelle. Quant à l'Eglise, elle est la conscience collective de l'humanité, dans laquelle la conscience individuelle doit se perdre. Tandis que Léonard symbolise la lettre de la Bible, Edouard l'idéalise.

Quant à Ernest, il représente le point de vue de Schleiermacher lui-même. L'apparition du Sauveur dans le monde : tel est le fondement de la fête de Noël. Il s'agit bien d'une véritable régénération de l'humanité. Elle explique le caractère et le charme

particulier de la joie que nous éprouvons, et qui est la source de toutes nos autres joies. Le Sauveur est venu, et ce Sauveur a dû commencer par être un enfant. Il fallait à l'humanité un Sauveur. Nous ne pouvons plus éprouver la joie païenne de la nature, qui ne connaît pas de contradiction entre l'apparition et l'essence des choses, entre le temps et l'éternité. Nous souffrons douloureusement de ces contradictions que nous ne parvenons pas à résoudre. Il a fallu pour cela l'apparition dans le monde d'une nouvelle force de vie, d'une conscience religieuse non troublée, d'un homme divin qui ne connût pas cette contradiction. Cet homme, ce fils de roi, est Jésus-Christ. Schleiermacher multiplie les épithètes honorifiques pour le décrire. Que les preuves historiques qui entourent son berceau et sa vie soient insuffisantes, cela est possible ; que la critique déploie à les contester toute son habileté, soit encore ! La fête de Noël elle-même n'en souffrira pas : la conscience religieuse réclame la nécessité d'un Sauveur. C'est le premier écrit dans lequel Schleiermacher énonce cette idée essentielle de sa théologie. Notre vie chrétienne ne peut être ramenée à aucune autre source, à aucun autre commencement. Le monde chrétien doit son existence à la force attractive déployée par le Christ. Ce que l'homme doit être a dû exister et apparaître réellement dans un exemplaire vivant. Jésus-Christ est un homme véritable mais unique ; il a représenté parfaitement l'humanité collective dans son individua-

lité. Il n'y a point de salut en dehors de la communion avec lui. Le caractère de la fête de Noël est d'ailleurs essentiellement religieux et n'exclut ni la critique ni la spéculation.

Enfin survient Joseph, le chrétien morave qui, à son tour, est appelé à dire sa pensée sur la fête. Il trouve bizarre et insensé qu'on tienne de longs discours sur des objets aussi élevés et aussi saints. Toutes les formes sont entachées d'imperfection ; tous les discours sont froids et ennuyeux. Un objet sans nom produit une joie sans nom. Joseph demande la permission de se borner à sourire et à jubiler comme un enfant.

C'est au milieu de ces travaux, à dessein multipliés, que Schleiermacher chercha à guérir les plaies de son cœur. Il vivait toujours isolé, lui qui appréciait tant les joies domestiques. Sur le point de consommer son divorce, Eléonore Grunow avait reculé et pour toujours rompu avec Schleiermacher. Celui-ci crut un instant que cette douleur allait briser son existence; mais, après tout, il s'en releva retrempé et grandi. De nouveaux liens ne tardèrent pas d'ailleurs à le rattacher à la vie. Les *Monologues* lui avaient valu l'admiration et l'amitié d'un jeune pasteur de Stralsund, Ehrenfried von Willich, dont Schleiermacher avait fait la connaissance dans l'île de Rügen et qui avait épousé une jeune et charmante femme, Henriette von Mühlen-

fels, orpheline et âgée de seize ans seulement. Les lettres échangées entre Schleiermacher et ce gracieux couple sont pleines de tendresse et de suavité. Schleiermacher partage leur bonheur avec une joie toute paternelle : il sait qu'il est durable et vrai, car il repose sur le bon fondement. Il encourage le zèle du jeune ministre et le dévouement de sa compagne, toujours avide à demander des conseils et à écouter les avis pleins de sagesse de celui auquel elle voue une affection presque filiale. Henriette lui confie ses joies, ses appréhensions ; elle est si convaincue de son insuffisance, si craintive de trop aimer, de trop s'abandonner à son bonheur! Plus tard ses lettres roulent sur l'éducation, et maintes fois elle trace en traits ingénus le ravissant tableau d'un intérieur de presbytère, tel que Schleiermacher l'avait rêvé pour lui-même jusqu'au jour où ses espérances s'étaient évanouies pour toujours. Cependant le rêve de Henriette et la félicité du jeune couple ne devaient pas non plus être de longue durée. Les guerres de l'empire tracèrent leur sillon de sang et étendirent leur voile de deuil sur la paisible Allemagne : les secousses dont elles furent accompagnées ébranlèrent profondément la vie publique et le bonheur des familles. Willich mourut pendant le siége de Stralsund de la fièvre typhoïde, dans l'exercice de ses fonctions. Il n'avait pas trente ans et laissait une veuve âgée de dix-huit ans et mère de deux enfants.

Schleiermacher avait depuis longtemps prévu les maux que la division des Allemands ne tarderait pas à déchaîner sur la commune patrie. Dans une suite de sermons patriotiques, il avait cherché à réveiller l'esprit public, et à former des caractères mâles et indépendants, capables de donner leur vie pour leur pays. Ses prévisions ne se réalisèrent que trop. La ville de Halle fut surprise le lendemain de la bataille de Iéna (1806) et livrée au pillage. L'université, accusée de tendances anti-napoléoniennes, fut dissoute et, après la paix de Tilsitt, elle passa avec la Saxe prussienne au nouveau royaume de Westphalie. Schleiermacher privé de ses fonctions et de son traitement, réduit à un état voisin de la misère et ne vivant que du maigre produit de ses ouvrages, attendit le sort de la ville pour prendre une résolution. Ne voulant pas devenir le vassal du roi Jérôme, il fixa son domicile à Berlin (décembre 1807) où il avait déjà fait des cours pendant le semestre d'été. Il y ouvrit des cours privés de philosophie et de théologie et prêcha souvent, en particulier à l'église de la Trinité dont il fut nommé pasteur au commencement de 1809. Ses prédications patriotiques furent très-remarquées. Il recommande à ses auditeurs la résignation dans les maux, mais aussi l'affranchissement de toute fausse peur; il les exhorte à se préparer à la lutte suprême pour l'indépendance nationale qu'il voit s'approcher à grands pas. En relation intime avec des patriotes tels que Stein,

Scharnhorst, Gneisenau et d'autres, il remplit plusieurs missions politiques soit pour raffermir les esprits, soit pour conseiller le roi, en 1807 dans l'île de Rügen, en 1808 à Königsberg, en 1811 en Silésie. Son attitude énergique en chaire lui attira une vive semonce de la part du maréchal Davoust. Il désirait ardemment l'affranchissement de sa patrie et subordonnait volontiers son propre bonheur à celui de la monarchie prussienne qu'il ne voulait pas abandonner, malgré des appels pressants qui lui étaient venus d'autres parties de l'Allemagne.

Schleiermacher poursuivit ses travaux littéraires au milieu de ces préoccupations si angoissantes pour le salut de la patrie. En 1807, il publia son commentaire sur la *Ire Epître à Timothée*, dédié à son ami Gass (1). C'est le premier fruit de ses études exégétiques et un vrai monument de pénétration critique. Nous n'y trouvons aucun appareil scientifique. Notre auteur, avec cette solidité d'esprit qui le caractérise, traite familièrement les problèmes critiques les plus compliqués. Il ne comprend pas qu'on veuille appliquer aux écrits du Nouveau Testament une autre mesure que celle que l'on applique aux écrits profanes. La divinité du christianisme ne dépend pas d'une question d'authenticité. L'indépendance et la nouveauté de la méthode de Schleiermacher se montrent surtout en ce qu'il

(1) Sendschreiben an Gass über den sogenannten ersten Brief an Timotheus. Berl. 1807.

subordonne résolûment l'autorité des témoignages extérieurs au poids des arguments internes. Il relève les nombreuses particularités linguistiques de l'épître, l'absence de toute trace de rapports intimes entre l'auteur et Timothée, celle non moins choquante de tout lien de la pensée, les digressions oiseuses, souvent amenées par un simple mot. Il rappelle les habitudes littéraires de l'antiquité, qui ne reculait pas devant l'emploi de fraudes pieuses. Ces résultats causèrent un certain scandale et ne convainquirent pas tout le monde. On trouva que Schleiermacher avait exagéré les particularités de l'épître et conclu trop rapidement à l'inauthenticité en soutenant qu'elle ne pouvait se ranger ni parmi les épîtres familières, ni parmi les épîtres didactiques de l'apôtre Paul. Lorsque la critique négative s'étendit aux deux autres épîtres pastorales, on se convainquit de leur parenté intime, et l'on conclut que toutes devaient être authentiques ou aucune des trois.

Indépendamment de ces travaux exégétiques et de la publication de plusieurs volumes de la traduction de Platon, Schleiermacher s'occupa activement de l'organisation de l'université de Berlin, dont le roi avait décidé la création dès 1807 (1), ainsi que de

(1) Voyez le Mémoire intitulé : Gelegentliche Gedanken über Universitäten im deutschen Sinn. 1808. Gutachten über Einrichtung der theologischen Facultät u. über Ertheilung academischer Würden. Schleiermacher veut que les universités, vrais séminaires de l'esprit allemand, soient indépendantes de l'Etat, mais richement dotées par lui.

celle de l'Eglise évangélique devenue nécessaire à la suite des bouleversements politiques. Ajoutons aussi que pendant un séjour dans l'île de Rügen, Schleiermacher s'était fiancé avec Henriette von Willich, qu'il emmena un an après (1809), à Berlin, comme épouse. Timide à l'excès d'abord, et comme écrasée par la supériorité de son mari, elle s'épanouit et se développa admirablement à son contact, et devint ainsi cette aide semblable à lui que Schleiermacher avait demandé à Dieu de lui accorder. Elle lui donna, dans une abondante mesure, le bonheur domestique après lequel il avait si vivement soupiré, et qui devait embellir et rasséréner le reste de sa vie.

VIII

Avec le mariage de Schleiermacher et la création de l'université de Berlin (1810), à laquelle il avait puissamment contribué, s'ouvre une nouvelle phase de sa vie. Schleiermacher ne tarda pas à grouper autour de lui un cercle nombreux d'amis et de disciples. Son temps était partagé entre la chaire pastorale et la chaire académique. Ses sermons, dont il continua à publier un certain nombre de recueils, exerçaient une puissance d'attraction presque irrésistible sur l'auditoire de l'église de la Trinité, qui l'écoutait avec un recueillement sympathique. La

marche de sa pensée est souvent assez compliquée, mais elle aboutit toujours à quelque perspective émouvante, qui ne manque pas de réagir heureusement sur toute la manière de concevoir et de régler la vie. Les sermons de Schleiermacher provoquaient en quelque sorte la sténographie. Malgré ses nombreuses occupations, il dirigea jusqu'à la fin de sa vie, avec un soin tout particulier, l'instruction de ses catéchumènes. Il était membre du comité central des pauvres, et le souvenir de son inépuisable charité lui survécut pendant longtemps.

Schleiermacher avait plus de facilité comme prédicateur que comme professeur. Dans sa chaire académique, il ne s'accommodait pas à l'intelligence de ses auditeurs, mais il les obligeait de s'élever jusqu'à lui, ce qui n'était pas toujours facile. Il parlait librement, après une préparation solide, et ne redoutait rien tant que de devenir « un livre parlant. » Il faisait régulièrement deux à trois leçons par jour (d'ordinaire de six à neuf heures du matin) sur les matières les plus diverses, embrassant successivement le cercle presque complet de la philosophie (dialectique, psychologie, logique, histoire de la philosophie, morale, esthétique, politique, pédagogie) et de la théologie. Ses cours, tout en attirant un auditoire d'élite, n'étaient pas aussi fréquentés que ceux de Neander, tant à cause des aspérités de la forme qu'à cause des hérésies du professeur. Constamment mécontent de lui-même, Schleiermacher s'appliquait sans

relâche à se perfectionner. Peu de professeurs avaient comme lui le talent de stimuler les étudiants, quoiqu'il n'eût jamais rien de familier dans son commerce avec eux. Il entretint des rapports fréquents avec ses collègues, parmi lesquels nous trouvons les hommes les plus éminents dans les diverses branches, tels que De Wette, Neander, Böckh, Buttmann, Lachmann, Bekker, Niebuhr : seuls Marheineke et Hegel ne lui inspiraient aucune sympathie. Schleiermacher était membre et secrétaire de l'Académie des sciences ; il composa pour elle une série de Mémoires des plus intéressants sur les sujets les plus divers. De concert avec De Wette et Lücke, il rédigea, de 1811 à 1822, une *Revue théologique,* qui chercha à s'élever, au-dessus des divergences du rationalisme et du supranaturalisme, à un point de vue religieux et scientifique plus solide. Il collabora également aux *Studien u. Kritiken*, depuis 1828.

En dépit de son activité scientifique, de jour en jour plus étendue, Schleiermacher ne devint pas étranger à la politique. Nous avons déjà parlé de son attitude patriotique pendant les jours de l'empire. Ses sermons contribuèrent puissamment au réveil de l'esprit allemand en 1812 et 1813. Il prit une part active, avec Stein et d'autres, aux mesures qui amenèrent les guerres de l'indépendance. Il collabora même au journal politique le *Correspondant prussien*, et s'attira les désagréments de la censure. A l'heure du danger, il s'enrôla dans le *land-*

sturm, et travailla même à des plans pour la défense de Berlin. Il continua d'ailleurs ses cours, quoique le nombre des auditeurs fût descendu à deux ou trois; fidèle à son poste, il se contenta d'envoyer sa femme et ses enfants en Silésie. Considéré comme un des chefs du parti libéral, Schleiermacher fut en butte à des accusations et à des dénonciations incessantes, lors du triomphe de la réaction. Il flagella le pamphlétaire Schmalz qui avait accusé tout le professorat allemand de menées révolutionnaires et prit vivement le parti de De Wette, destitué après le meurtre de Kotzebue, et d'Arndt, son beau-frère, impliqué dans l'affaire des gymnastes. Lui-même fut exclu des fonctions qu'il exerçait dans la section de l'instruction publique au ministère des cultes, et même mandé devant la police. Son attitude, pendant tout ce temps, fut ferme, indépendante. Il se consola facilement de n'être pas en faveur à la cour. Ce n'est que vers la fin de sa vie que le roi lui envoya une décoration; il lui fit même offrir la surintendance générale des Eglises de la Silésie, dans l'espoir qu'il réussirait à apaiser les conflits qui s'y étaient élevés au sujet de l'Union.

Schleiermacher prit une part importante aux questions ecclésiastiques qui agitaient les esprits durant cette période (1). Dès 1808, lorsque le gouver-

(1) Voyez surtout sa Correspondance avec Gass, et le V[e] volume de ses Œuvres.

ment prussien, sous l'impulsion de Stein, se décida à des réformes politiques libérales, on sentit le besoin de soumettre les institutions ecclésiastiques à des réformes analogues. Malheureusement elles ne furent pas conçues dans le sens de l'indépendance de l'Eglise. Les autorités ecclésiastiques supérieures et les consistoires furent dissous et remplacés par une section des cultes dans le ministère de l'intérieur. A cette occasion le ministère s'était adressé à Schleiermacher pour lui demander un projet de réorganisation. Dans son *Mémoire,* celui-ci trace un triste tableau de l'état de l'Eglise protestante. La participation au culte est presque nulle partout ; il en est de même de l'influence du christianisme sur les mœurs : il n'y a plus de discipline ecclésiastique, et le clergé lui-même est tombé dans un profond discrédit. Schleiermacher en voit la cause dans quelques erreurs qui remontent déjà aux temps de la Réformation : l'Eglise a été sacrifiée à l'Etat et inféodée à lui. De simples réformes ne suffiront pas ; il faudrait une organisation nouvelle, basée sur une participation effective des laïques aux affaires ecclésiastiques, et sur une régénération du pastorat au moyen d'une piété et d'une science plus solides.

Schleiermacher, dans ce Mémoire officiel, dont le langage est empreint d'une courageuse franchise, ne demande pas une séparation immédiate et absolue de l'Eglise et de l'Etat. Ce dernier doit con-

server son droit de contrôle sur l'Eglise, notamment en ce qui concerne l'administration des biens, mais l'Eglise doit être autonome pour tout ce qui regarde ses intérêts spirituels, et l'Etat, pour assurer son indépendance, doit lui restituer une partie de ses anciens biens. Schleiermacher insiste sur la nécessité de procéder à l'organisation des paroisses. Nul ne peut être forcé d'en faire partie. Pour devenir membre de la paroisse, il suffit d'être porté deux fois sur la liste annuelle des communiants. Les anciens sont librement élus par la communauté, qui exerce publiquement la discipline, non pour cause d'hérésie, mais pour cause de scandales en matière de mœurs. Les paroisses sont ouvertes, et les pasteurs nommés par la communauté sur une liste présentée par le synode diocésain. Le mariage civil précède le mariage religieux et est seul obligatoire. Les synodes diocésains et paroissiaux ne sont composés que de pasteurs; il n'y a pas de synode général régulier. A la tête de chaque diocèse se trouve un évêque et son chapitre composé de six membres choisis parmi les sommités de la science théologique. Ce pouvoir exécutif n'exerce aucune autorité en matière de foi ou de doctrine; il ne sévit que contre les pasteurs coupables de légèreté ou de polémique irritante. Enfin à Berlin siége un conseil ecclésiastique supérieur nommé par le roi et investi d'un droit de surveillance sur toute l'Eglise. Tel est ce projet de Schleiermacher où nous trouvons déjà

énoncées ses principales vues en matière ecclésiastique, mais avec quelques inconséquences ou erreurs qui disparaîtront plus tard.

Ce projet demeura enfoui dans les cartons du ministère. Les événements politiques firent ajourner toute modification sérieuse dans l'organisation de l'Eglise. Pourtant, en 1812, une commission liturgique fut instituée par le roi pour reprendre cette affaire. Elle n'était composée que d'hommes ou incapables ou connus par leur servilisme politique. Schleiermacher en fut naturellement exclu; mais il ne put s'empêcher d'intervenir en publiant une brochure anonyme (1) dont on devina l'auteur au sel attique de son style et à la vigueur pénétrante de son argumentation. Elle contient, sous forme d'éloge ironique, un blâme sévère de toute l'entreprise. Celle-ci ne saurait être en aucune façon l'œuvre du gouvernement. Les six membres nommés n'ont, pour la mener à bonne fin, ni la compétence légale, ni la vocation intérieure. On ne peut bâcler ainsi une liturgie, surtout à une époque de crise dogmatique comme la nôtre. Schleiermacher veut persuader aux commissaires de ne rien faire, en montrant que leur œuvre sera la proie assurée d'une critique impitoyable. Les anciennes formules liturgiques ont, pour la plupart, quelque valeur parce qu'elles sont nées de besoins

(1) Glückwünschungsschreiben an die hochwürdigen Mitglieder der von Seiner Majestät dem König von Preussen zur Aufstellung neuer liturgischer Formen ernannten Commission. 1812.

religieux; on y sent encore palpiter la vie qui les enfanta. Celles qu'on leur a substitué plus tard portent le cachet propre aux œuvres de révision, de réflexion calme, de correction prudente ou prétentieuse. En tous les cas, il ne saurait venir à l'esprit de personne d'imposer un nouveau joug liturgique aux Eglises et de lier à une lettre morte immuable l'inspiration et l'émotion religieuses. Que la commission, si elle ne recule pas devant une tâche aussi délicate, accorde au moins une grande liberté liturgique, limitée par le droit de surveillance exercé par la communauté; qu'elle établisse une grande variété de formes afin de satisfaire tous les besoins; qu'elle se garde de prescrire des cadres uniformes et d'amoindrir l'importance du sermon! Du reste qu'elle ne se fasse pas illusion : toute réforme réelle ne peut s'établir que sur la base d'une nouvelle organisation paroissiale, vers laquelle on n'était nullement en voie de s'acheminer.

En effet, en 1815, les anciens consistoires furent rétablis et le bureaucratisme renforcé encore. Il est vrai que l'on fit quelques timides tentatives d'introduire le régime presbytéral et synodal, mais avec une mollesse évidente et pour la forme seulement. Schleiermacher exprima son mécontentement dans une nouvelle brochure (1).

Quant à la commission liturgique, il ne fut plus

(1) Ueber die für die protest. Kirche des preussischen Staates einzurichtende Synodalverfassung. 1817.

question d'elle. Dès 1816 une agende, composée par le roi lui-même et son évêque Eylert, fut déclarée obligatoire pour les Eglises des garnisons. Cette agende, élaborée et introduite sans la moindre participation de l'Eglise, n'était qu'un retour déguisé à la messe luthérienne, retour d'autant plus grave que l'agende devait être imposée aussi à des Eglises réformées. Dès son apparition, Schleiermacher éleva la voix dans une brochure qui causa une vive sensation (1). Il se tait sur le mode de l'introduction de l'agende, mais il en signale le caractère anti-protestant et anti-réformé.

L'entreprise ajournée pendant quelques années fut reprise, en 1821, à la faveur de la réaction croissante et sur les instances du clergé de la cour. On commença par la paroisse du dôme à Berlin, en dépit des protestations de ses pasteurs. Accueillie avec défiance d'abord, l'agende reçut bientôt l'adhésion des deux tiers des pasteurs du royaume, grâce aux mesures d'intimidation dont le gouvernement usa à leur égard. Schleiermacher ne pouvait se taire plus longtemps. Il publia sa brochure sur le *Droit liturgique des princes protestants* (2), qui est un chef-d'œuvre de polémique religieuse. Dans un aperçu historique, il établit que jamais dans l'Eglise protestante le droit

(1) Ueber die neue Liturgie für die Hof- u. Garnison-Gemeinden zu Potsdam u. für die Garnisonskirche in Berlin. 1816.

(2) Ueber das liturgische Recht evangelischer Landesfürsten. Ein theologisches Bedenken von Pacificus Sincerus. Berl. 1824.

liturgique ne fut dérivé du droit de majesté des princes; que si les réformateurs, par la force des choses et en suite des nécessités des temps, se sont appuyés sur les souverains, l'Eglise protestante ne leur a donné aucune délégation en matière liturgique ou dogmatique. Schleiermacher s'adresse aux consciences des princes, des pasteurs et des laïques, et leur montre les dangers du gouvernement personnel en matière ecclésiastique. Seule, l'Eglise elle-même peut régler ces questions : mais pour cela, il faut l'organiser. Un flot de brochures et de dénonciations accueillit ce manifeste. Le professeur Augusti de Bonn alla jusqu'à réclamer des mesures coërcitives contre celui qui ne voulait pas reconnaître que le roi de Prusse avait hérité le droit liturgique de Constantin et de Charlemagne. Marheinecke accusa Schleiermacher de menées républicaines et défendit la nécessité de l'union indissoluble de l'Eglise et de l'Etat. Le surintendant Ammon de Dresde adjura le prince de sauver l'unité de l'Eglise menacée par les nouveaux gnostiques et les nouveaux ariens.

Une ordonnance royale de 1825 ordonna aux pasteurs ou d'accepter la nouvelle agende ou de revenir strictement aux anciennes. Schleiermacher déclara s'en tenir aux usages suivis jusque-là, ne voulant renoncer ni à sa liberté ni au droit de la communauté de s'édifier comme elle l'entendait. Onze pasteurs de Berlin, parmi lesquels Hossbach, Pischon et Lisco, se joignirent à lui. Ils adressèrent au consistoire un

mémoire dans lequel ils déclarèrent ne pas pouvoir se soumettre à l'agende contre la volonté ou sans l'assentiment de leur communauté.

Le gouvernement ne s'arrêta pas à cette opposition. Tous les pasteurs nouvellement nommés, tous les candidats en théologie furent obligés de promettre leur adhésion à la nouvelle liturgie. En réponse à un écrit, qui invoquait le témoignage de Luther en faveur de l'agende et que l'on attribuait au roi lui-même, Schleiermacher publia un *Dialogue* (1), dans lequel il démontra que les ordonnances liturgiques de Luther n'avaient aucun caractère normatif, que le réformateur, par accommodation, avait conservé plus d'éléments catholiques dans le culte qu'il n'eût voulu, qu'il nous appellerait des chrétiens paresseux si nous n'osions faire un pas de plus aujourd'hui, que la nouvelle agende n'était, au surplus, qu'un instrument entre les mains de la politique ecclésiastique réactionnaire, et que, quant à lui, il quitterait l'Eglise plutôt que de subir un nouveau joug liturgique. L'Eglise renouvelée qu'il pressent, fondée sur l'Ecriture, seule norme de la foi, n'aura pas pour elle les richesses et les honneurs du monde, mais aussi abritera-t-elle moins d'hommes frivoles. La liberté frayera la voie à la vérité. L'Eglise nationale ne peut demeurer dans l'état de décrépitude où elle se trouve. Son divorce avec le siècle se consommera sous peu. Ou vous lui donnerez un

(1) Gespräch zweier selbstüberlegender evangelischer Christen. Berl. 1827.

régime synodal et des institutions représentatives larges, où vous la verrez se dissoudre en une foule de congrégations dissidentes. Plus vous assimilerez le clergé à des fonctionnaires de l'Etat, plus son autorité diminuera. Il faut que la Réformation se poursuive toujours.

Cette controverse se termina, en 1829, par un compromis. Schleiermacher se décida à adhérer à la « petite liturgie » avec d'importantes réserves. Il se soumit en droit et resta libre en fait. Il accepta le *minimum* des prescriptions de la nouvelle agende, dans l'intérêt de la paix et pour éviter un schisme. On peut blâmer cette condescendance, qui donna gain de cause à ses adversaires ; on peut préférer à la sienne la conduite de Scheibel et des luthériens de Silésie qui, à la même époque, se séparèrent de l'Eglise établie plutôt que de se soumettre à l'usage de formules qui répugnaient à leur conscience confessionnelle : mais il faut se rappeler qu'il n'y avait pas en Schleiermacher l'étoffe d'un réformateur ecclésiastique. Il n'était pas capable d'agir directement sur le peuple; il n'avait pas derrière lui de communautés nombreuses et ferventes.

Schleiermacher fut aussi l'un des promoteurs les plus ardents de l'union entre les deux Eglises protestantes de Prusse, quoiqu'il ne fût pas sans appréhensions au sujet de la manière dont s'opéra son introduction. Il blâma le gouvernement de vouloir brusquer les

choses, en montrant que l'union devait être le fruit de la liberté et ne pouvait sortir que des volontaires décisions des paroisses. Président du synode de Berlin en septembre 1817, il publia une brochure (1), dans laquelle il établit que les divergences des opinions et des usages dans les deux Eglises ne sont plus de nature à justifier leur séparation. Il ne veut pas que ces divergences soient effacées ni qu'un compromis ait lieu entre les diverses confessions de foi : mais il demande que l'on s'élève à l'idée d'une unité supérieure. Le centre du christianisme n'est pas le dogme, mais la foi en Christ. Des divergences inévitables peuvent subsister parmi ceux qui partagent cette foi, sans rompre leur union. A cette époque parurent les thèses de Harms dont nous parlerons plus loin et que l'on peut considérer comme le premier manifeste dirigé contre l'Union. Elles trouvèrent un défenseur inattendu dans la personne d'Ammon, « le pape de Dresde, » qui publia pour les justifier une brochure très-violente. Schleiermacher, indigné de l'hypocrisie audacieuse de cet ancien chef du rationalisme, ne fit pas attendre sa réplique (2). Il déplore la tentative de Harms de renouveler une orthodoxie insoutenable ; il compare ses thèses à des pétards qui ne partent pas ou qui partent trop tôt, et dévoile

(1) Abhandlung bei Gelegenheit der ersten gemeinschaftlichen Abendmahlsfeier. Berl. 1817.

(2) Sendschreiben an Ammon. Beantwortung seiner Schrift Bittere Arznei für die Glaubensschwäche der Zeit Berl. 1818.

l'ignorance, l'attitude équivoque et les velléités catholiques du prélat de Dresde.

Schleiermacher vit avec douleur s'approcher la marée montante du confessionalisme. Il s'exprime à son sujet dans un article inséré dans l'*Almanach de la Réformation* de 1819, où il traite la question de la valeur et du caractère obligatoire des livres symboliques (1). Quelle folie de vouloir ressusciter le passé ! En notre qualité de protestants nous ne pouvons être liés à la tradition ecclésiastique et aux conceptions dogmatiques des générations antérieures. Et d'ailleurs quel avantage en retire-t-on ? Les symboles eux-mêmes ne sont-ils pas sujets à des interprétations différentes ? Ils ne sont donc pas de sûres barrières contre l'incrédulité. Les meilleurs pasteurs, les plus sincères seront détournés du saint ministère et de l'étude consciencieuse de l'Ecriture. Revenir aux anciens symboles, c'est rompre avec la culture moderne, c'est ressusciter l'âge de la scolastique. Voulez-vous réveiller la vie religieuse, intéressez les laïques aux choses de l'Eglise, faites-les participer à ses affaires. Les livres symboliques ne sont que la première exposition publique des doctrines protestantes, le point de départ, non le point d'arrivée du mouvement dogmatique. Celui-là seul, qui s'écarte sciemment des principes fondamentaux du protestantisme (justification par la foi et autorité de l'Ecri-

(1) Ueber den eigenthümlichen Werth u. das bindende Ansehen symbolischer Bücher. 1819.

ture), n'est plus protestant. Schleiermacher ne veut lier les pasteurs que contre les écarts de l'Eglise romaine, non contre ceux du naturalisme ou de la libre pensée. Il craint que la liberté n'en souffre.

Schleiermacher s'éleva aussi plus tard contre la prétention d'ériger un nouveau symbole, et contre la tentative de Delbrück de substituer à l'autorité de l'Ecriture celle du symbole apostolique. Il eut plus d'une fois l'occasion de s'exprimer sur sa position vis-à-vis des confessions de foi. Schleiermacher avait fait partie de la commission qui, en 1828 et 1829, s'était occupée de composer un recueil de cantiques pour les Eglises de Berlin. Il adressa un mémoire au docteur Ritschl (1), sur les principes qui avaient présidé à ce travail de révision qui fut généralement accueilli avec faveur. Mais il s'attira les foudres de la *Gazette évangélique* nouvellement créée, qui accusa Schleiermacher de toutes les altérations dogmatiques que le texte du nouveau cantique avait subies. Au moment où il préparait la deuxième édition de sa *Dogmatique,* Schleiermacher crut nécessaire d'insérer dans les *Studien und Kritiken* deux articles (2), sur la position qu'il avait prise vis-à-vis de ses adversaires ou de ceux qu'il se plaisait à appeler ses collaborateurs supranaturalistes et rationalistes. Il se plaint de ce qu'on lui adresse les reproches les plus opposés. Que ses contradicteurs s'entendent d'a-

(1) Sendschreiben an Bischof Dr Ritschl. Berl. 1829.
(2) Zwei Sendschreiben an Lücke. 1829.

bord entre eux, et puis se donnent la peine de le comprendre! Il relève l'accusation persistante de panthéisme. Il n'a jamais été l'adhérent de Spinoza, mais les formules reçues sur Dieu ne l'ont point satisfait, et c'est à elles qu'il attribue l'indifférence religieuse d'un grand nombre de ses contemporains. Il a voulu montrer les aspects divers de la conscience religieuse que tous nous portons en nous. Il n'a cessé de travailler à la réconciliation du christianisme et de la science, car un divorce définitif entre elles entraînerait les conséquences les plus funestes. Voulez-vous vous retrancher derrière les ouvrages extérieurs de la religion tels que les miracles, les prophéties, etc., et vous laisser bloquer par la science? Il ne craint pas pour l'Eglise « les bombardements périodiques de la raillerie; » mais il ne voudrait pas qu'elle fût en danger d'être affamée, faute de science. Il redoute de voir le christianisme s'allier à la barbarie, et la science donner la main à l'incrédulité. Schleiermacher relève l'importance de la personne du Christ, comme centre de la foi chrétienne, et la nécessité de faire tourner les progrès des sciences historiques au renouvellement de l'Eglise.

Lors des dénonciations dirigées par Hengstenberg contre Gesenius et Wegscheider, Schleiermacher publia sa *Lettre à MM. von Cölln et Schulz* (1) qui, au nom du rationalisme attaqué, avaient répliqué à la

(1) Sendschreiben an die H. H. D. von Cöln u. D. Schultz. Berl. 1831.

Gazette évangélique. Schleiermacher s'élève contre les exagérations de ces polémistes qui voudraient imposer à l'Eglise leur symbole rationaliste; il décline pour lui-même le nom de rationaliste qu'on lui donnait, et réclame en faveur des droits du christianisme historique méconnus. Mais il n'en proteste pas moins contre toute espèce de joug symbolique, surtout pour les professeurs et les universités : eux aussi sont des réformateurs, et leurs œuvres ne sont pas de moindre importance que celles de nos pères. Point de formules infaillibles et immuables d'où dépendrait le salut dans notre Église protestante!

On peut dire que tous ces écrits polémiques de Schleiermacher sont de véritables chefs-d'œuvre. Leur trait saillant est une pénétration critique, une vigueur calme et dépouillée de toute passion, une ironie fine et railleuse. Schleiermacher sait défendre, avec une élévation constante de vues et de langage, la position qu'il avait prise au milieu ou plutôt au-dessus des partis.

IX

L'exégèse n'était pas précisément la branche théologique cultivée avec prédilection par Schleiermacher, et pourtant, dans ce domaine aussi, ses travaux n'ont pas passé inaperçus. L'exégèse, d'après notre

auteur, n'est autre chose que l'art de comprendre. Or Schleiermacher, bon philologue et bon traducteur, devait par excellence posséder cet art. Il avait, en effet, à un haut degré le talent de reproduire la pensée d'un auteur, de manière à ce qu'aucun mot, aucune tournure de phrase ne parussent inutiles ou fussent négligés. Il aimait, pour cela, à choisir les épîtres les plus difficiles du Nouveau Testament, par exemple la deuxième aux Corinthiens et celle aux Galates. Il partait également du principe que chaque partie de l'Ecriture doit être saisie dans son originalité propre et interprétée par elle-même. On a reproché à Schleiermacher sa réserve et sa froideur vis-à-vis de l'Ancien Testament. Il n'en a compris ni la beauté littéraire ni la grandeur morale et, ce qui paraît plus étrange, son lien historique avec le Nouveau Testament, et le caractère préparatoire de l'ancienne alliance dans l'économie divine du salut.

Nous avons parlé plus haut de l'essai de Schleiermacher sur la première Epître à Timothée. Il fut suivi, à un intervalle assez long, d'un *Essai critique sur les écrits de Luc,* dédié à De Wette et malheureusement inachevé (1). La seconde partie, qui devait être consacrée aux Actes des apôtres, manque. Schleiermacher s'élève contre l'unité de composition du troisième Evangile. L'auteur, selon lui, n'a fait que réunir une série de fragments existant déjà antérieurement.

(1) Kritischer Versuch über die Schriften des Lucas. Berl. 1821.

Chaque fois qu'un récit se termine par une formule générale, le rédacteur puise à une nouvelle source. Si cette hypothèse a été abandonnée par la critique, l'*Essai* de Schleiermacher a pourtant contribué à mieux faire comprendre que les Evangiles synoptiques ne sont pas des produits littéraires au sens moderne, mais qu'ils portent l'empreinte très-visible de la tradition d'où ils découlent. Il a rappelé aussi que le troisième Evangile, d'après son propre aveu, est un travail fait sur des sources diverses. Nous citerons encore un traité sur les témoignages de Papias dans lequel Schleiermacher applique d'une manière heureuse le mot de λόγια aux discours du Seigneur contenus dans Matthieu; puis ses cours sur l'Introduction au Nouveau Testament, sur l'Herméneutique et la Critique sacrée, publiés après sa mort, mais qui n'ont pas répondu à l'attente du public théologique.

Parmi ces publications posthumes, faites sur des cahiers de cours, la plus importante est celle qui traite de la *Vie de Jésus* (1). Schleiermacher a souvent professé sur ce sujet, depuis 1819 jusqu'en 1832; mais sa *Vie de Jésus* est un travail dogmatique plutôt qu'historique. Saisir la conscience de Jésus avec une précision telle que nous puissions dire : Quelles que soient les circonstances extérieures de sa vie, nous savons comment il aurait agi : tel

(1) Das Leben Jesu, herausgegeben von Rütenick. Berl. 1864.

est le but de l'auteur. Il se propose de retracer l'image du Christ en évitant le double écueil de l'ébionitisme (rationalisme) et du docétisme (orthodoxie), mais en accentuant toutefois le côté humain de la vie de Jésus plus que ne l'a fait l'orthodoxie. Le point de départ de Schleiermacher est la sainteté absolue du Christ, découlant de l'union parfaite de la nature divine et de la nature humaine dans sa personne. Il ne cache pas qu'il apporte sa foi en Jésus à l'étude de sa vie. Or cette foi attribue au Seigneur une dignité spéciale, un rang à part dans l'humanité. Montrer comment la sainteté du Christ est possible et s'est manifestée dans les conditions qui sont faites au développement de l'homme sur cette terre où règne le péché : voilà ce que veut faire Schleiermacher. L'examen des sources est traité un peu sommairement. Schleiermacher se plaint avec raison de ce que les documents à consulter ne contiennent pas tous les éléments qu'il faudrait pour une biographie complète. Aussi renonce-t-il d'emblée à la rigueur chronologique.

Le livre est divisé en trois parties. Dans la première, qui traite de la vie de Jésus avant son ministère public (Schleiermacher n'admet pas la naissance miraculeuse de Jésus), nous relèverons surtout le chapitre consacré à l'analyse de la conscience que Jésus a eue de lui-même, de sa nature, de son rapport avec Dieu, de sa mission. Schleiermacher démontre victorieusement qu'il n'a pas eu à s'assimiler

laborieusement l'idée messianique, vu que celle-ci reposait naturellement au fond de son être et en formait l'un des éléments constitutifs. Le développement ne consistait pas chez lui dans une conquête violente de son propre idéal, mais dans le passage normal et progressif de l'innocence parfaite à l'entière possession de lui-même. La sainteté parfaite du Christ implique son infaillibilité, progressive elle aussi, mais restreinte au domaine purement religieux. Schleiermacher n'admet pas que Jésus ait conçu un plan proprement dit. La seconde partie est consacrée à la vie publique de Jésus. Notre auteur n'essaye même pas de retracer son activité en suivant un ordre chronologique. Il préfère s'appuyer sur l'Evangile selon saint Jean dont il admet l'authenticité et qui, sans avoir la prétention de donner une biographie, est plus homogène dans toutes ses parties et moins fragmentaire pour les discours. Schleiermacher accepte l'idée du miracle ou plutôt du σημεῖον, mais en la modifiant profondément et en la mettant en rapport avec la puissance spirituelle de Jésus dont les effets, soit sur les personnes soit même sur la nature, ne sont pas encore bien connus. D'autre part cependant, Schleiermacher ne conçoit pas que Jésus ait opéré d'autres miracles que des miracles de charité sur des personnes vivantes et croyantes. L'exposition de la doctrine de Jésus occupe une large place, mais elle s'éloigne trop des textes et manque à la fois de clarté et de simplicité. Schleiermacher

n'admet pas de différence foncière entre la prédication du maître et celle de ses disciples; mais il distingue entre l'enseignement positif du Christ et le point de départ auquel il se rattache, et qui est ordinairement une idée générale acceptée par les contemporains. Cette idée, admise accidentellement par le Sauveur, doit être éliminée par la critique, dès qu'elle l'a reconnue. Schleiermacher partage trop encore, à cet égard, la théorie de l'accommodation telle qu'elle était établie dans l'école rationaliste. La troisième partie du livre traite de la passion de Jésus. C'est la plus faible. L'auteur ne se rend pas compte de la grandeur du drame, et ses hypothèses pour expliquer les faits surnaturels qui s'y rencontrent sont ou peu nettes ou peu heureuses. C'est ainsi que, pour expliquer la résurrection, il croit devoir recourir à l'hypothèse d'une léthargie dont Jésus se serait réveillé le troisième jour. De même à son ascension, il préférerait l'idée d'une seconde mort.

X

Schleiermacher publia, en 1810, une *Encyclopédie des sciences théologiques* (1), sous forme de courts paragraphes. C'est un modèle de dessin dialectique,

(1) Kurze Darstellung des theologischen Studiums. Berl. 1810. 2ᵉ édition en 1830 avec notes explicatives.

tracé d'une main ferme et vigoureuse. Schleiermacher n'a l'air de vouloir ébaucher que la forme du système théologique, mais en réalité cette forme, cette méthode implique déjà le fond. C'est un premier et grandiose essai de présenter la théologie comme un organisme scientifique complet et de conquérir définitivement pour elle le rang de science.

La théologie, d'après Schleiermacher, est une science positive, en ce sens qu'elle renferme l'ensemble des éléments scientifiques nécessaires à l'accomplissement d'une tâche particulière. Cette tâche, c'est le gouvernement de l'Eglise. La théologie est donc la science de l'Eglise : définition admirable, qui assure à la théologie son caractère à la fois scientifique et pratique. Deux conditions, selon notre auteur, sont indispensables au théologien : l'intérêt religieux et l'esprit scientifique.

Schleiermacher divise la théologie en trois branches principales : 1° La théologie philosophique, qui expose l'essence du christianisme, comme mode particulier de croyances en opposition avec d'autres modes, et la forme de la communauté chrétienne, ainsi que leurs rapports nécessaires. 2° La théologie historique, qui décrit le christianisme dans son apparition réelle. Pour gouverner l'Eglise, il faut la connaître, telle qu'elle se dégage des documents du passé. 3° La théologie pratique, qui trace les règles particulières de l'art de gouverner l'Eglise avec ses applications variées. Schleiermacher place la théologie

historique au centre, comme l'objet principal des études théologiques, relié à la science par la théologie philosophique et à la vie chrétienne par la théologie pratique. En élevant ainsi la théologie au rang de science, Schleiermacher lui assure une valeur impérissable pour le développement de la piété et la vie de la communauté.

I. La *théologie philosophique* prend son point de départ au-dessus du christianisme, dans l'idée générale de la communauté religieuse. Toute théologie doit débuter par un examen critique de l'essence du christianisme d'abord, de celle du protestantisme ensuite. Elle en tire les principes nécessaires soit pour la défense du christianisme contre ses adversaires du dehors (apologétique), soit pour la préservation du christianisme contre les écarts possibles au dedans (polémique). L'apologétique défend les droits du christianisme comme religion historique particulière, et dans ce but elle se rend compte de son origine (idées de la révélation, du miracle, de l'inspiration). Cette origine n'est pas absolument surnaturelle. Il existe un lien historique entre le christianisme et le judaïsme, ainsi que le paganisme. En sa qualité d'apparition historique, le christianisme est soumis à la loi du développement, il présente des variations (idée du canon et du sacrement). Schleiermacher fait voir que les divergences qu'ont subies ces idées ne mettent pas en péril l'unité essentielle du christia-

nisme. Quant à la polémique elle décrit et repousse les manifestations maladives de la piété chrétienne : l'indifférentisme et le séparatisme, l'hérésie et le schisme. Dans toute cette partie, Schleiermacher insiste sur la nécessité pour le théologien de bien fixer les principes d'après lesquels il définit l'essence du christianisme.

II. La *théologie historique* doit être traitée comme une branche de l'histoire profane. La connaissance historique du christianisme est indispensable à celui qui veut agir d'une manière intelligente sur son développement. Elle comprend trois parties : 1° La connaissance du christianisme primitif, par où Schleiermacher entend la période de formation du dogme et de la communauté chrétienne. L'étude des documents qui embrassent cette période donne naissance à l'exégèse. Schleiermacher insiste sur la distinction à établir entre les écrits canoniques, c'est-à-dire ceux qui contiennent une exposition du christianisme normative pour tous les temps, et les écrits apocryphes. Il n'est pas possible de fixer le canon d'une manière invariable, soit au moyen des témoignages extérieurs, soit par des arguments internes. Seule, la personne de Jésus-Christ, avec tout ce qui découle immédiatement d'elle, est absolument normative. L'Eglise protestante est incessamment occupée à déterminer ce qui est canonique. C'est précisément la tâche de la haute critique d'examiner,

si tout ce qui est dans le recueil sacré s'y trouve de plein droit, et s'il n'y a rien en dehors de lui qui mériterait d'y trouver place. Schleiermacher refuse à l'Ancien Testament tout caractère normatif. Il trace ensuite les règles qui constituent une bonne exégèse : connaître parfaitement les langues originales, expliquer un écrit dans son rapport avec l'ensemble des conceptions dont il est le produit, et par la connaissance de tout ce qui a rapport soit à son auteur, soit à ses lecteurs. Les sciences auxiliaires de l'exégèse n'ont pas encore acquis l'importance qu'elles méritent, et la tâche de l'exégèse elle-même est encore loin d'être accomplie.

2° La théologie historique proprement dite. Schleiermacher demande qu'on distingue entre ce qui est le produit de la puissance originale du christianisme, et ce qui est dû soit à la nature des organes de son développement, soit à l'action de principes étrangers. Il veut que l'on distingue également entre le développement de la doctrine et celui de la vie ecclésiastique et, pour cette dernière, entre le culte et les mœurs chrétiennes.

3° La dogmatique et la statistique. Schleiermacher range la dogmatique parmi les sciences historiques, comme la connaissance de la doctrine actuellement en vigueur dans l'Eglise. Ce qu'il y a de paradoxal ou d'erroné dans cette assertion disparaît, lorsque l'on considère que Schleiermacher déclare la tractation de la dogmatique impossible sans des

convictions personnelles. Il se borne à demander que la dogmatique soit toujours puisée dans le courant du développement historique, qu'elle se rattache d'une manière organique à la tradition religieuse. Schleiermacher veut que le dogmatiste montre à la fois comment le principe dogmatique d'une période s'est développé dans tous les sens, et quels sont les germes dont le développement est réservé à l'avenir. La dogmatique est le lieu de rencontre de l'élément traditionnel et de l'élément individuel du christianisme. Une exposition dogmatique est d'autant plus parfaite qu'elle est à la fois déclaratoire (affirmation de ce qui est cru) et divinatoire (affirmation de ce que croira l'avenir). Schleiermacher entend expressément sauvegarder les droits de l'hétérodoxie à côté de ceux de l'orthodoxie. En un mot, le dogme, selon lui, doit être quelque chose de vivant, de perfectible. Il faut qu'il se montre toujours prêt à faire place à de nouvelles conceptions. Aussi Schleiermacher réserve-t-il très-explicitement la liberté du dogmatiste en face des confessions de foi. Il déclare aussi que la division de la théologie dogmatique en branche théorique (dogmatique) et en branche pratique (morale), n'est ni essentielle ni primitivement propre au christianisme, quoique pour les besoins de l'exposition il convienne de la conserver. Schleiermacher, a, le premier aussi, relevé l'importance de la statistique ecclésiastique, en y comprenant la symbolique.

III. La *théologie pratique*. — Schleiermacher a le grand mérite d'avoir relevé l'importance de cette branche si négligée par les théologiens orthodoxes et rationalistes. Elle comprend l'exposition des règles qui constituent l'art, nous aurions presque dit le tact du gouvernement de l'Eglise. Toute cette activité repose sur la distinction entre ce que Schleiermacher appelle les sommités et les masses, entre ceux qui sont déjà avancés et ceux qui sont encore faibles dans la foi, les premiers sollicitant l'activité des seconds, les seconds provoquant l'activité des premiers, soit par la parole et la doctrine religieuses dans le culte, soit par l'influence directe de l'exemple sur la vie. L'activité de ceux qui gouvernent l'Eglise se distingue encore suivant qu'elle s'exerce sur l'ensemble de l'Eglise ou sur une communauté locale. Dans sa théorie de l'Eglise, Schleiermacher prend pour point de départ la paroisse, c'est-à-dire la réunion d'un certain nombre de familles chrétiennes pour le culte et la défense des intérêts religieux. Il relève l'importance de la prédication comme noyau du culte, mais à côté de la prédication, il y a la liturgie et la cure d'âmes, ainsi que la discipline ecclésiastique destinée à veiller à la pureté des mœurs chrétiennes. Schleiermacher entend expressément défendre les droits de la liberté individuelle, et recommande aux pasteurs de ne jamais empiéter sur le domaine des consciences. L'administration ecclésiastique doit se garder de porter atteinte

soit à l'essence du christianisme, soit à l'autonomie des communautés.

Schleiermacher distingue, dans l'administration de l'Eglise, entre l'action des autorités ecclésiastiques, et celle que chaque membre doit individuellement exercer. Les autorités, investies du pouvoir législatif, sont chargées de favoriser et de protéger les libres manifestations de l'Eglise et son développement progressif, soit dans le domaine de la doctrine, soit dans celui du culte et des mœurs chrétiennes. Schleiermacher recommande, dans les rapports de l'Eglise avec l'Etat, d'éviter à la fois un isolement impuissant et un servilisme richement doté. Il soulève, sans la résoudre, la question de savoir si l'Eglise doit recevoir ses écoles et ses académies de l'Etat ou si elle doit les créer et les entretenir elle-même. Le but suprême des autorités ecclésiastiques doit être de rechercher l'union de toutes les Eglises sur la base du principe chrétien mieux compris. Quant à l'action individuelle, dans le gouvernement de l'Eglise, elle implique le droit de publicité le plus étendu; elle s'exerce par l'enseignement supérieur dans les académies et par la littérature religieuse, en particulier le journalisme.

XI

La *Dogmatique* (1) de Schleiermacher est le fruit de sa maturité théologique. Il avait cinquante-trois ans lorsqu'il la publia. Aucun de ses ouvrages n'a été autant travaillé et préparé d'aussi longue main. Il ne vise à rien moins qu'à réformer d'une manière essentielle le point de vue théologique traditionnel. Tout en prenant pour point de départ les dogmes reçus, Schleiermacher les modifie profondément, d'une manière conforme aux besoins et à l'esprit de l'époque. Au fond, la *Dogmatique* n'est que l'application de la nouvelle idée de la religion que nous avons trouvée dans les *Discours* à toute la doctrine de l'Eglise protestante. Elle est un chef-d'œuvre, élevé tout ensemble par l'enthousiasme religieux le plus ardent et la puissance dialectique la plus vigoureuse. On ne peut la comparer qu'à l'*Institution de la religion chrétienne* de Calvin. Schleiermacher expose son sujet dans une suite de paragraphes

(1) Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt. Berl. 1821. 2 vol. 2e édit. 1831. Voyez : Branis. Ueber Schl.'s Glaubenslehre. Berl. 1822. Delbrück : Erörterungen einiger Hauptstücke in Schl.'s Glaubenslehre. Bonn. 1827. Rosenkranz : Kritik der Schleiermacher'schen Glaubenslehre. Berl. 1836. Tissot : Introduction générale au système dogmatique de Schl. Chrétien évangélique. 1853, et Bulletin théologique. 1863.

renfermant de courtes et substantielles définitions, accompagnées de développements étendus. Il prétend n'avoir créé en propre que la division et les définitions, mais il est manifeste qu'il imprime à tout le contenu de son ouvrage le sceau de sa puissante individualité. Nous allons en donner une analyse sommaire.

1. *Idée de la dogmatique.* — On ne peut expliquer ce qu'est la dogmatique qu'après s'être rendu bien compte de la nature de l'Eglise chrétienne, car la dogmatique n'est pas une science purement philosophique; elle est une science positive, s'exerçant sur un objet donné, et cet objet c'est la foi, telle qu'elle est professée dans l'Eglise chrétienne. Or cette foi ou cette piété, qui est à la base de l'Eglise, n'est ni un savoir ni une activité, elle est avant tout un sentiment, une manière d'être de notre conscience. Ce qui distingue en effet le sentiment religieux de tous les autres sentiments, c'est que, grâce à lui, nous avons conscience de notre dépendance absolue de Dieu. De plus, le sentiment religieux, comme chacun des éléments constitutifs de la nature humaine, aspire à se communiquer, c'est-à-dire à former une communauté. Les diverses communautés ou Eglises que l'histoire nous montre, sont le résultat ou d'expressions variées ou de degrés divers de développement de la conscience religieuse. Au degré le plus élevé nous trouvons celles qui pro-

clament la dépendance de tout ce qui est fini d'un principe suprême, de l'infini, c'est-à-dire les religions monothéistes. Le christianisme se distingue des autres religions monothéistes en ce qu'il ramène tout au salut accompli par Jésus de Nazareth, et déclare qu'il n'y a pas d'autre manière de participer à la communauté chrétienne que par la foi en Jésus, considéré comme le Sauveur.

La religion est chose naturelle, en tant qu'elle fait partie de l'essence même de l'homme, et surnaturelle en tant qu'elle implique la conscience de l'infini dans le fini. Cette conscience est si immédiate qu'elle ne se manifeste pas par des formules ou des actes particuliers, mais sous la forme d'une expérience intérieure personnelle. Le grand service que Schleiermacher rend à la religion, c'est de lui assigner un domaine à part, élevé au-dessus de l'antinomie du rationalisme et du supranaturalisme. Le surnaturel, c'est-à-dire l'inconnu, pour Schleiermacher, est l'infini, l'univers, l'être indéterminé, la divinité dont l'homme a conscience d'une manière immédiate. Cette divinité ne peut être décrite d'une manière adéquate par la science, parce que chaque description est une limitation, et que la limitation est inconciliable avec l'essence de Dieu. De là, les scrupules de Schleiermacher à se représenter Dieu comme une personnalité. Le surnaturel se révèle à la conscience humaine, mais dès que le contenu de la foi, de cet organe dirigé vers l'infini, devient un objet de la pensée et

de l'activité, nous rentrons dans les limites du naturel. Dans le christianisme, tout est donc à la fois surnaturel et naturel. Les expériences religieuses qu'il nous fait faire sont surnaturelles; tout ce qui peut être présenté d'une manière scientifique par l'enseignement et la démonstration est naturel, c'est-à-dire rationnel (1).

La foi en Jésus-Christ, par laquelle nous faisons partie de la communauté chrétienne, est le fruit d'une expérience intérieure et non d'une démonstration rationnelle. Elle est donc indépendante des prophéties, des miracles, de l'inspiration, c'est-à-dire de l'acceptation de certains faits historiques par notre raison. La dogmatique décrit, non des doctrines où des faits révélés d'une manière surnaturelle, mais des expériences de l'âme humaine, c'est-à-dire les sentiments que l'âme religieuse éprouve dans ses rapports avec Jésus, le Sauveur. Cette description est autre chose que la piété elle-même, bien que toutes les propositions de la dogmatique aient leur source dans les déterminations de la conscience religieuse. La dogmatique ne se mouvra sur un sol ferme, et qui lui soit propre, que lorsqu'on aura entièrement séparé les propositions spéculatives des propositions dogmatiques. Ces dernières ont une double valeur, une valeur ecclésiastique et une

(1) Voyez : Lommatzsch : Schleiermacher's Lehre vom Wunder u. vom Uebernatürlichen im Zusammenhange seiner Theologie dargestellt. Berl. 1872.

valeur scientifique, et plus elles réuniront l'une à l'autre, plus elles seront parfaites. Eriger les propositions dogmatiques en système et montrer leurs rapports nécessaires est chose aussi indispensable que de les formuler. La théologie dogmatique est la science de la doctrine professée par une Eglise chrétienne à un moment donné de son développement historique.

2. *Méthode de la dogmatique.* — Le système de la foi chrétienne formant un ensemble scientifique de propositions dogmatiques, il faut d'abord établir la règle suivant laquelle les unes sont reçues, les autres rejetées; puis, indiquer le principe de leur liaison. Pour cela, il est nécessaire de déterminer l'essence du christianisme, et de se demander de combien de manières différentes on peut s'en écarter, tout en en conservant l'apparence. Les hérésies chrétiennes les plus naturelles sont le docétisme et l'ébionitisme, le manichéisme et le pélagianisme. Dans chacune d'elles ou la nature humaine ou la personne du Sauveur est présentée de manière à ce que le salut ne puisse pas être réalisé. De même, il faut prendre en considération l'opposition entre le catholicisme et le protestantisme, le premier faisant dépendre le rapport de l'individu avec le Christ de son rapport avec l'Eglise, le second faisant dépendre le rapport de l'individu avec l'Eglise de son rapport avec le Christ. Chaque dogmatique protestante doit

avoir un caractère original; toutefois cette originalité ne peut que résulter du désir de mettre la doctrine chrétienne dans un jour plus vif. De même la communauté ne peut poursuivre de but plus élevé et plus conforme au principe protestant que de favoriser le développement original de la doctrine, sans préjudice pour la communauté elle-même.

Toutes les propositions, qui aspirent à trouver une place dans l'organisme de la doctrine évangélique, doivent pouvoir invoquer en leur faveur le témoignage des écrits symboliques et, à leur défaut, celui des écrits du Nouveau Testament, ou du moins établir leur lien avec d'autres propositions dont la vérité a déjà été démontrée. Il faut aussi, tout d'abord, proclamer qu'il n'y a d'essentiels pour le protestantisme que les points sur lesquels tous les écrits symboliques s'accordent, et qu'il convient d'envisager l'esprit de ces écrits plutôt que la lettre. Quant à l'Ancien Testament, il n'a aucune autorité normative pour la dogmatique. L'habitude enfin d'appuyer chaque proposition par des passages bibliques isolés a été aussi funeste à l'interprétation de l'Ecriture qu'à la dogmatique elle-même. Il faut de toute nécessité considérer le développement complet de la pensée des auteurs sacrés.

Le caractère dialectique de la langue, le choix des formules et la disposition systématique assurent à la dogmatique sa valeur scientifique; c'est ici que l'influence des systèmes philosophiques régnants se

fait surtout sentir, bien que le contenu même de la dogmatique n'en soit nullement affecté. La dogmatique part du fait intérieur fondamental de la piété chrétienne; elle examine les diverses manières dont ce fait apparaît modifié dans ses rapports avec les autres faits de la conscience. Or la piété chrétienne, reposant sur la conscience de l'opposition entre notre incapacité propre et la capacité qui nous est donnée par la rédemption de réaliser les postulats de la conscience, nous embrasserons la doctrine chrétienne dans toute son étendue, en considérant le sentiment religieux : 1° dans les manifestations dans lesquelles cette opposition s'exprime le plus faiblement; 2° dans celles où elle s'exprime avec le plus de force, et qui dès lors nous révéleront les éléments chrétiens les plus caractéristiques. De plus, toutes les propositions dogmatiques sont ou des descriptions de l'âme humaine, ou des notions relatives aux perfections divines ou des assertions concernant la nature du monde. C'est sous ces trois formes, qui ne font que se répéter, que la dogmatique doit être exposée.

Relevons encore un point avant de poursuivre. Schleiermacher définit le christianisme la religion de la rédemption. Il est indispensable de bien comprendre de quelle manière notre auteur conçoit cette rédemption. Le salut, pour lui, consiste essentiellement à écarter un obstacle qui nous empêche de parvenir à un état meilleur. La vivacité de notre conscience religieuse est comprimée par notre conscience char-

nelle, de manière, à empêcher, à peu de chose près, qu'il s'y produise des sentiments religieux. La vie de l'homme apparaît ainsi scindée en deux, séparée par une sorte d'abîme moral, d'un côté la conscience de Dieu, de l'autre la conscience de la chair. La seconde, au lieu d'être subordonnée à la première, l'opprime au contraire. La rédemption est destinée à ramener l'ordre et l'équilibre, à faire en sorte que le sentiment religieux devienne le principe même de la vie. Elle affranchit l'homme du joug pesant des motifs charnels. Est sauvé celui qui est capable de vivre de la vie de l'infini au milieu du courant du temps et des choses finies. Un pareil état de communion avec Dieu a été réalisé dans l'humanité par Jésus-Christ. Il est le rédempteur : c'est là ce qui explique sa personnalité et la place centrale que la dogmatique lui assigne. Il a pu être le rédempteur, parce que sa conscience de Dieu n'était pas opprimée par sa conscience de la chair, et qu'il n'avait pas besoin pour lui-même d'une délivrance. La piété a été parfaite dans sa personne. La dogmatique considère cette perfection rédemptrice de Jésus-Christ comme un fait dont elle ne saurait établir la cause.

Les adversaires de Schleiermacher ont voulu voir, dans cet élément surnaturel, le point vulnérable de sa dogmatique. Nous y trouvons, tout au contraire, l'affirmation d'une vérité qui le sépare nettement du rationalisme. Notre auteur est obligé de constater

que l'apparition, au sein de l'humanité, d'une conscience telle que celle qu'a possédée Jésus de Nazareth, constitue un phénomène inexplicable par le seul jeu des forces de la nature. Jésus-Christ, au surplus, n'étant pas un fait de l'ordre religieux intérieur, immédiat, mais un fait historique, objet de notre connaissance, il s'ensuit que la dogmatique doit nous indiquer la nature de sa personne et le moyen par lequel nous pourrons nous assimiler les effets qui en découlent.

Cela dit, nous pourrons entrer en matière en suivant le plan même tracé par Schleiermacher.

3. *Le monde.* — En tant que, dans notre conscience immédiate de nous-mêmes, nous nous sentons absolument dépendants, l'existence de l'être infini, de Dieu se trouve impliquée dans celle de notre propre être. La constatation du fait que ce sentiment de dépendance est une condition essentielle de notre vie remplace, aux yeux de Schleiermacher, toutes les preuves produites d'ordinaire en faveur de l'existence de Dieu. Ces preuves ne pourraient d'ailleurs constituer qu'une conscience en quelque sorte objective de Dieu qui n'impliquerait encore nullement la piété. La dogmatique ne s'adresse qu'à ceux qui ont une certitude intérieure de Dieu. Schleiermacher ne veut pas qu'on se serve de ces preuves dites rationnelles soit dans le catéchisme, soit dans le sermon. L'expérience montre qu'elles sont absolument impuis-

santes en face de l'athéisme théorique. Il est de plus impossible de donner à ces preuves une forme dogmatique, vu qu'on ne peut pas les ramener à des assertions de l'Ecriture ou des livres symboliques. L'habitude de surcharger la dogmatique de preuves de ce genre a sa source dans la confusion entre la philosophie et le dogme, qui date déjà de l'époque patristique.

Toutes les existences finies dépendent de Dieu : c'est dire que Dieu crée et conserve le monde, deux expressions absolument identiques, deux formes de la même pensée. La première a une valeur plus négative que positive, en ce sens qu'elle écarte des explications que nous pouvons donner sur l'origine du monde toutes les hypothèses qui seraient en contradiction avec la pure expression du sentiment de dépendance. La seconde exprime ce sentiment lui-même d'une manière positive et parfaite. Notre conscience religieuse ne nous fournit aucune indication sur le mode de création du monde. C'est aux sciences naturelles qu'il appartient de le déterminer. Le temps est passé où l'on cherchait dans la Bible des révélations concernant ces sciences. La piété chrétienne n'apporte pas d'autre intérêt à ces recherches que celui d'éviter d'une part que rien de ce qui est devenu ne soit excepté de l'action de Dieu, et de l'autre que Dieu lui-même ne soit pas rangé parmi ce qui est devenu dans le monde. Quant aux anges et aux démons, Schleiermacher dit que la conscience

religieuse ne saurait actuellement rien affirmer à leur sujet. Dans l'Ecriture elle-même ils ne sont jamais l'objet d'un enseignement direct.

Le sentiment de dépendance est le plus complet en nous lorsque, dans notre conscience, nous nous identifions avec le monde entier et que nous unissons dans une pensée commune tout ce qui nous apparaît comme séparé et isolé. Cette vue de toutes les existences finies au sein de l'infini implique l'enchaînement et le lien le plus intime des phénomènes de la nature, y compris ceux auxquels notre propre dépendance est liée. Celui qui verrait, dans cette affirmation, une concession faite au panthéisme doit se rappeler que la philosophie n'a pas encore trouvé de formules pour exprimer le rapport du monde avec Dieu et que, même sur le terrain de la dogmatique, on ne saurait éviter de pencher tantôt vers l'identité qui les confond, tantôt vers le dualisme qui les sépare et les oppose. Les oscillations de la pensée entre la conception du naturalisme (panthéisme) et la conception religieuse (dualisme), avec leurs nuances intermédiaires, sont inévitables et, en tant qu'aiguillon de notre pensée, bienfaisantes, aussi longtemps qu'elles ne produisent pas de fâcheuses conséquences dans la pratique. La piété ne réclame pas le miracle au sens absolu, comme violation de l'ordre de la nature ; elle ne le demande que comme manifestation de la toute-puissance divine. Il faut qu'il soit entendu que ce qu'on appelle cours ordinaire de la nature et ce qu'on

nomme cours surnaturel est également règlé par Dieu. En ce qui concerne l'homme, si le bien et le mal dépendent également de Dieu, il en sera de même de tous les phénomènes de l'ordre moral compris entre ce maximum et ce minimum. Si la liberté et le mécanisme enfin dépendent également de Dieu, il en sera de même de tout le domaine de la vie individuelle enfermé entre ces deux termes, comme entre ses deux pôles.

Quant à la théorie des attributs divins, elle est moins le produit d'un intérêt dogmatique que d'un intérêt religieux. Elle a pour but de traduire l'impression immédiate que nous laisse la divinité dans ses diverses manifestations plutôt que de fonder une connaissance nouvelle. La dogmatique doit chercher à rendre aussi peu nuisibles que possible pour la piété les éléments anthropomorphiques qui se sont glissés dans cette théorie; elle ne doit pas voir dans les attributs divins une détermination particulière de Dieu ni leur attribuer une valeur spéculative, ni croire qu'ils nous procurent une connaissance complète de Dieu. Ils ne font qu'exprimer la conscience que nous avons de Dieu dans ses applications diverses. La causalité absolue, qu'implique le sentiment absolu de dépendance, se distingue d'une part de celle qui est propre au *nexus naturæ*, et de l'autre lui ressemble quant à l'étendue. Par rapport à cette dernière elle prend le nom de toute-puissance; par rapport aux changements et aux variations que présente la

nature, elle est l'éternité. L'éternité n'exclut que la limite du temps; la toute-présence nie également celle de l'espace. Dans le monde fini nous distinguons entre les forces vives et les forces inertes ou mortes; ces dernières n'existant pas pour Dieu, il possède la plus grande intensité de vie ou la toute-science.

Le monde créé par Dieu est revêtu du plus haut degré de perfection. Cette perfection consiste en ceci qu'il offre à l'homme une masse infinie de stimulants pour développer en lui la conscience de Dieu; grâce à la richesse de ses matériaux, le monde nous sert à la fois d'organe et de moyen de représentation.

Quant à la perfection primitive ou originelle de l'homme, elle consiste : 1° dans la capacité de son organisme d'être animé par l'esprit, dans l'harmonie du corps et de l'âme et dans la possibilité de pouvoir, au moyen du corps, exercer une influence sur le reste du monde; 2° dans la faculté de son intelligence d'être sollicitée par le monde qui l'entoure, dans la parenté de la raison avec la nature; 3° dans la faculté de son sentiment d'être excité et développé par la communauté, dans la solidarité des hommes entre eux; 4° dans la concordance de chaque disposition de l'homme avec la loi de l'Etre suprême, dans l'accord de la conscience inférieure et supérieure du moi. C'est pour cela que l'homme est appelé l'image de Dieu. Du reste la doctrine de l'état primitif de l'homme se heurte à notre impuissance de nous le représenter, et ne peut être érigée en dogme.

4. *Le péché.* — Notre conscience religieuse oscille entre deux extrêmes, la constante répression ou la stupide stagnation de la conscience de Dieu, ou bien sa prépondérance pleine de félicité, sa vivacité, grâce à laquelle chaque autre fait de conscience la réveille facilement et la stimule puissamment. De là l'opposition entre le libre épanouissement de la conscience religieuse qui produit la joie, et son développement comprimé qui est accompagné de déplaisir. Le résultat de ce double phénomène est la communion avec Dieu et le détachement de Dieu. Le caractère particulier de la piété chrétienne, en tant qu'elle repose sur la rédemption, est de considérer, comme notre état naturel, le détachement de Dieu que nous appelons péché, et de rapporter à une communication particulière du Sauveur la communion avec Dieu que nous appelons grâce.

La conscience du péché se produit lorsque nous sentons que la conscience religieuse est arrêtée dans son libre développement, qu'elle n'a pas pu pénétrer les autres éléments actifs de notre conscience. Le péché est la rébellion de la chair contre l'esprit ou la compression de la puissance de l'esprit, qui devrait toujours nous déterminer, par celle de la chair, qui se déclare indépendante. C'est une expérience constante qu'en chaque homme la chair est déjà une puissance et se montre active, avant même que l'esprit ne se réveille. Le péché originel (disons mieux, héréditaire, *Erbsünde*) ou la puissance du péché préexistante au

péché de l'individu est une impuissance absolue de faire le bien, mais non de recevoir la force de la rédemption, car la réceptivité pour la grâce est le moins que présuppose l'idée de la perfection primitive. L'incapacité absolue exclurait toute l'efficacité de la grâce et la possibilité d'une amélioration. Il faudrait, dans ce cas, admettre une nouvelle création de l'homme, qui rendrait la rédemption inutile. Cette réceptivité est, du reste, présupposée par les appels mêmes du Seigneur. Le péché est la faute de chacun de nous : car, comme il ne reste à l'état de disposition héritée que jusqu'au moment où l'activité propre de l'homme se développe, et que, grâce à cette dernière, la disposition au péché devient habitude et virtuosité dans le péché, comme de plus ce que nous avons hérité est peu de chose en comparaison de ce que nous y ajoutons, il est à présumer que même ce que nous avons reçu, à savoir la sollicitation au mal, ne persisterait pas sans la volonté de l'homme. En tant que cette disposition primitive au péché est produite dans chacun par d'autres et se transmet par lui à d'autres, elle est quelque chose d'absolument commun. Elle est le fait commun et la faute commune du genre humain. Et c'est précisément cette communion dans le péché qui produit nécessairement le besoin de la rédemption. Car sans cela l'homme individuel pourrait être tenté de chercher le salut soit auprès de la communauté, soit auprès de lui-même. Ce lien naturel entre le sentiment du péché et le besoin de la

rédemption est rompu d'une manière fâcheuse, lorsqu'on y introduit l'idée des peines que mérite le péché originel : car alors le besoin de la rédemption n'est plus aussi pur; il ne semble réveillé que par la crainte du châtiment. On désire la rédemption pour les conséquences matérielles qu'elle entraîne. Le récit mosaïque de la chute n'est pas l'histoire d'une seule tentation, mais le symbole de chaque tentation.

Dans tout le domaine de l'humanité pécheresse, il n'y a pas une seule action parfaitement bonne, représentant d'une manière absolument pure la puissance de la conscience religieuse; il n'y a pas un seul moment absolument saint dans lequel il n'y ait pas la moindre trace d'une opposition à Dieu. Chacun découvre en lui tant de germes de mal que, pour peu que la sollicitation fût assez grande, chaque mal éclaterait dans chaque homme, alors même que ce ne serait pas d'une manière habituelle. La plupart des catégories du péché n'impliquent qu'une différence de forme et d'apparition, et non une inégalité de valeur. La seule distinction sérieuse en cette matière est celle-ci : les péchés des régénérés chez lesquels la puissance du péché est déjà brisée et sur le point de disparaître, de manière à ne plus produire d'effets ni sur les auteurs du péché ni sur ses victimes. Par cela-même ces péchés sont rémissibles ou à l'avance pardonnés. Les péchés des irrégénérés qui agissent d'une manière funeste sur eux-mêmes et sur leurs

prochains, arrêtent le développement de la vie spirituelle dans l'individu et dans l'humanité entière, et ne peuvent être pardonnés aussi longtemps que l'homme n'est pas régénéré.

L'influence du péché sur le monde est très-sensible. Si la chair domine, si le monde agit sur nous d'une manière comprimante, le péché entraîne nécessairement le mal. Le monde apparaît à l'homme autrement qu'il ne lui fût apparu sans le péché. Est mal tout ce qui amoindrit la plénitude des moyens qui favorisent le développement de l'homme, tout ce qui diminue la culture (*Bildsamkeit*) du monde par l'homme. Le mal est le châtiment du péché.

D'après Schleiermacher le mal n'est donc plus la conséquence d'un acte incompréhensible, la chute, dont l'auteur serait le mal surnaturel, c'est-à-dire Satan. L'homme aurait voulu réaliser le type idéal de la perfection primitive qu'il portait en lui, mais il ne l'a pas pu à cause de la prépondérance de sa conscience charnelle sur sa conscience religieuse. Le péché est irrationnel, en tant que la conscience charnelle se met en opposition avec la conscience de Dieu qui devrait la régler; il est rationnel, en tant que l'homme est à la fois un être charnel dans ses rapports avec le monde, et spirituel (surnaturel) dans ses rapports avec Dieu. Le véritable rapport entre les deux éléments de sa nature doit être réalisé par la voie du libre développement moral. Le péché ne peut constituer une coulpe infinie dont la conséquence serait un châtiment éternel.

Une cause finie ne peut produire qu'un effet fini. Il résulte de la théorie de Schleiermacher que les uns sont reçus plus tôt, les autres plus tard dans la communauté de la rédemption. Il n'y a qu'une seule prédestination divine, celle des élus, des rachetés. Tous les hommes sont destinés à le devenir. Le péché doit disparaître.

En tant que le péché et la grâce sont opposés l'un à l'autre dans notre conscience, Dieu ne peut être de la même manière l'auteur de l'un comme il l'est de l'autre. Mais comme nous n'avons conscience de la grâce que dans ses rapports avec le péché, il faut que ce dernier aussi existe dans la volonté de Dieu et soit ordonné par lui, ne fût-ce que comme quelque chose qui doit disparaître. Dieu a voulu le péché comme il a voulu le fini. Il est impossible de ne pas le ramener lui aussi à la causalité divine. Dieu est saint en tant qu'il nous fait sentir dans notre conscience comme péché, comme compression de la vie, chaque déviation de sa volonté. Dieu est juste en tant qu'il a fait du mal la conséquence et la punition du péché. Les châtiments ne peuvent être considérés comme des moyens d'amélioration : car la crainte ne produit pas une conscience de Dieu plus puissante et une liberté spirituelle plus grande, sans cela un système parfait de pénalité pourrait avantageusement remplacer la rédemption. Le but du châtiment est d'interdire le mal et d'inspirer la crainte.

5. *La personne de Jésus-Christ* (1). — La conscience religieuse nous dit que la source de la félicité ici-bas réside dans le courant de vie divine nouvelle qui agit à l'encontre du courant formé par la vie du péché. Lorsque nous parlons de courant de vie divine, nous n'entendons pas les bienfaits qui découlent pour nous de la culture de la science, de l'art, de l'industrie, mais uniquement l'énergie salutaire de la conscience de Dieu. Ce n'est que sous ce dernier rapport, que Jésus nous présente le type idéal de l'humanité. Sa nature spirituelle ne peut être expliquée par le milieu auquel il appartenait, mais elle doit être dérivée de la source générale de la vie spirituelle, par le moyen d'un acte créateur de Dieu. De cette manière les lois du développement historique ne sont pas violées. Depuis le jour de sa naissance les forces spirituelles de Jésus se sont développées peu à peu, et sa conscience de Dieu n'a manifesté sa suprématie sur sa conscience charnelle que dans la mesure dans laquelle les diverses fonctions de cette dernière ont commencé à agir. Schleiermacher admet que Jésus a été véritablement homme, et comme tel soumis aux lois de tout développement humain ; il a été semblable à ses contemporains et à ses compatriotes ; il a participé, en quelque mesure, à leur caractère national. Or la divinité ne peut se soumettre à ces lois, elle ne peut se restreindre, se dépouiller. Si Jésus a été véritable-

(1) Voyez : Lickel : Essai sur la christologie de Schleiermacher. Strasb. 1865.

ment homme, il n'a pu être aussi véritablement Dieu.

Pourtant Jésus a dû posséder une perfection unique, qui a déterminé son caractère de rédempteur. Il est le type idéal de l'homme. Ce qui, dans chaque homme, n'existe qu'à l'état d'idée, il l'a réalisé dans sa personne. Schleiermacher ne peut pas donner de preuve directe de ce fait, mais il montre que l'hypothèse contraire est inadmissible. La vie, l'existence même de l'Eglise chrétienne resterait une énigme. La perfection du Christ n'a pu se développer du péché. Encore une fois, Schleiermacher ne proclame pas la perfection absolue du Christ; il ne la revendique qu'en ce qui concerne sa conscience religieuse, qui a dû être assez forte pour donner l'impulsion à toute sa vie. L'apparition d'une pareille conscience, d'une pareille existence de Dieu dans l'homme, au sein de l'humanité, demeure un miracle; elle ne peut s'expliquer par le lien historique avec ce qui précède. Dans un certain sens chaque homme, chaque individualité est un miracle. Mais ce qu'il y a de particulièrement miraculeux en Jésus, ce qui le distingue de tous les autres hommes, c'est que le type idéal et la réalisation historique se couvrent et se confondent absolument dans sa personne. En Christ seul la conscience du moi a toujours été déterminée par la conscience de Dieu; en lui seul l'Être suprême a habité d'une manière parfaite. Christ est le seul médiateur de la vie en Dieu et de la révélation de Dieu sur la terre. Il porte en lui, comme en un genre fé-

cond, toute la nouvelle création spirituelle. Tout ce que Christ a été, il l'est devenu par une communication primitive de Dieu, grâce à laquelle il a été affranchi de l'influence du péché. En ce point Schleiermacher est resté fidèle au point de vue supranaturaliste de la théologie traditionnelle. Mais la sainteté absolue du Christ, font observer ses adversaires, est une question de fait, un problème que la critique historique seule peut résoudre, et, d'après la nature des documents que nous possédons, ce problème paraît insoluble. D'ailleurs, se demandent-ils, qu'est-ce que ce type idéal de l'homme que Jésus aurait réalisé; n'est-ce pas une pure abstraction ou plutôt une *contradictio in adjecto*, car un seul individu peut-il réaliser le type de toute l'humanité?

Schleiermacher, tout en accentuant l'humanité parfaite du Christ, n'hésite pas pourtant à lui appliquer l'épithète de divin. Le terme de nature divine exprime le mieux, selon lui, l'indescriptible puissance et l'incomparable pureté de sa communion avec Dieu. Sa personnalité était soumise, non aux vices mais aux bornes de notre condition terrestre : ce qui ne porte nullement atteinte à sa perfection religieuse. Par contre, il n'y a pas de nécessité religieuse à admettre la préexistence du Christ; Schleiermacher trouve même que le témoignage de l'Ecriture n'est ni unanime ni absolument concluant à cet égard. Quant au dogme de la Trinité, il l'écarte purement et simplement dans un appendice à sa dogmatique.

6. *L'œuvre du Christ* (1). — L'activité rédemptrice du Christ consiste en ce que le Sauveur communique au croyant la force de sa propre conscience de Dieu, et par conséquent sa sainteté, sa perfection et sa félicité. Il fait cesser ainsi la scission qui existe entre notre conscience supérieure et notre conscience charnelle. Ni la lutte, ni les douleurs, ni les souffrances ne nous sont pour cela épargnées, comme Christ aussi a souffert, mais elles perdent leur amertume, elles ne pénètrent plus dans la vie intérieure pour y porter le trouble. Seule, l'activité du Christ correspond entièrement à la volonté divine. Aucun homme n'est par lui-même juste devant Dieu. Mais dans la communion vivante avec Christ, chacun de nous renonce à être quelque chose pour lui-même. Lorsque unis avec Christ, animés par lui, nous sommes devenus pour ainsi dire partie intégrante de son apparition, Dieu peut prendre plaisir à nous.

La régénération est la création d'une force nouvelle qui pénètre de plus en plus toute notre activité pour constituer une vie semblable à celle du Christ, sainte et bienheureuse; c'est le rétablissement de la vie de Dieu dans l'homme. Elle embrasse la justification et la conversion qui sont une seule et même chose, à savoir le commencement d'une nouvelle vie, la première au point de vue de Dieu, la seconde au point de vue de l'homme. La conversion est le

(1) Voyez : Bonifas : La doctrine de la rédemption de Schleiermacher. Montauban. 1865.

passage de la communion du péché à celle de la grâce. Ses deux éléments sont la repentance et la foi. La repentance est le regret que nous inspire le péché joint à la résolution de changer de conduite. La foi est l'assimilation de la sainteté et de la félicité du Christ. La sanctification est la croissance dans la vie commencée lors de la régénération. Le croyant est transformé peu à peu, avec toutes ses facultés, en une individualité propre, qui porte en elle la source de sa vie spirituelle et devient l'instrument du Christ.

7. *L'Eglise.* — L'origine de l'Eglise, c'est-à-dire de la communauté de vie de ceux qui ont accepté la rédemption et sont unis avec Christ, peut être envisagée d'abord au point de vue du gouvernement divin du monde, en ce sens que ceux qui forment l'Eglise doivent être séparés du monde (doctrine de l'élection). De même que Christ n'est pas venu au commencement du monde mais en son temps, de même chacun est régénéré en son temps, de telle manière qu'il nous est impossible de penser qu'il eût mieux valu pour lui être régénéré plus tôt : voilà l'élection. D'autre part l'origine de l'Eglise peut aussi être envisagée au point de vue de la destinée du monde, en ce sens que la vie spirituelle, créée par Christ, aspire à se personnifier (doctrine du Saint-Esprit). Chacun de ceux qui se trouvent dans l'état de sanctification, alors qu'il s'unit à ceux qui partagent la

même foi, a conscience d'être animé d'un même esprit, d'un esprit de communauté (*Christlicher Gemeingeist*), qui est le Saint-Esprit, d'un même amour et d'aspirations semblables. L'Eglise chrétienne est l'ensemble des croyants animés du même esprit. Elle est l'image du Sauveur. Chacun de ses membres en réalise un trait particulier. Ils ont tout en commun: leur œuvre, leur mérite, leurs fautes.

Il faut distinguer dans l'Eglise ce qui est immuable, c'est-à-dire essentiel, et ce qui est variable, c'est-à-dire accessoire. Ce qui est immuable, c'est l'esprit de la communauté chrétienne avec les moyens de grâce dans lesquels il manifeste sa puissance. Ce qui est variable, ce sont les formes que revêt l'Eglise, comme puissance historique, dans la vie des peuples, alors qu'elle aspire à pénétrer de plus en plus le monde de l'esprit du Christ. Ce qu'on appelle Eglise invisible ou Eglise des régénérés n'est, en majeure partie, pas invisible ; ce qu'on appelle Eglise visible ou Eglise des baptisés, n'est, en majeure partie, pas l'Eglise. Schleiermacher insiste beaucoup sur l'idée d'une communauté vivante, en opposition avec une Eglise d'Etat ou une institution théologique et cléricale. L'esprit seul unit ; il est essentiellement l'élément religieux dans l'Eglise. Les conceptions, les idées, les actes, les institutions divisent : ce sont eux qui ont donné naissance aux diverses Eglises entre lesquelles se partage la chrétienté. Plus l'esprit pénètre la masse, moins il y a de

divisions et plus elles perdent de leur importance; plus il y a de religion dans l'Eglise, et plus aussi il y a d'aspiration vers l'union; plus au contraire la théologie et la hiérarchie règnent dans l'Eglise, et plus il y a de séparation confessionnelle.

Cette idée de la communauté chrétienne modifie aussi la doctrine traditionnelle du caractère surnaturel des moyens de grâce. La foi n'est pas produite par le témoignage surnaturel de l'Ecriture divinement inspirée, c'est-à-dire infaillible, mais par Christ se communiquant aux fidèles dans l'Eglise, par les effets purement moraux de l'esprit de la communauté chrétienne. Les écrits du Nouveau Testament sont, eux aussi, les produits de cet esprit de la communauté chrétienne, si puissant au premier siècle : de là leur caractère d'autorité normative. Mais cet esprit est un esprit de vérité, de recherche; il amène des progrès incessants; il réforme sans cesse le canon; il reconnaît et sanctionne les droits imprescriptibles de la critique.

Schleiermacher, partant de l'idée de la communauté chrétienne, insiste beaucoup sur la doctrine du sacerdoce universel. Il veut bien que l'on distingue entre les membres plutôt actifs et les membres plutôt réceptifs de l'Eglise; il rappelle toutefois que cette distinction repose, non sur une institution divine spéciale, mais sur une inégalité naturelle qui existe entre les hommes et qui doit tendre à disparaître. Le ministère de la parole, comme aussi l'administration

des sacrements, sont des actes de la communauté. Le baptême est l'acte par lequel la communauté reçoit chaque membre individuellement dans son sein ; la cène est l'acte par lequel la communion de vie avec Christ se conserve d'une manière particulièrement énergique au sein de la communauté.

Nous ne trouvons rien de particulier dans les chapitres qui traitent de l'achèvement de l'Eglise ou des choses finales, ni dans ceux qui concernent les attributs divins qui se rapportent à la rédemption, tels que l'amour et la sagesse. Nous avons déjà dit que la *Dogmatique* de Schleiermacher se termine par un appendice consacré à l'examen critique du dogme de la Trinité.

Telle est, dans son ensemble, cette œuvre qui fut reçue avec un sentiment de stupéfaction hostile de la part des rationalistes comme des orthodoxes, des théologiens de l'école spéculative comme de ceux de l'école critique, et dont l'auteur lui-même a dit qu'elle serait une énigme pour ses contemporains, vu qu'elle contenait un élément prophétique dont l'avenir seul pourrait tirer parti. La *Dogmatique* de Schleiermacher est, en effet, l'essai le plus grandiose de réforme de la doctrine chrétienne qui ait été tenté depuis le seizième siècle. Elle marque la fin de l'ère du dogmatisme et réalise l'idée fondamentale du protestantisme, à savoir que le christianisme est, avant tout, une puissance de vie spirituelle.

Incompréhensible dans son origine, historique dans son apparition, divin dans sa vérité, humain dans sa réalité, l'Evangile est à la fois quelque chose de surnaturel et de naturel, l'union et la réconciliation des deux domaines. Il a pour but le renouvellement moral et social de l'humanité par l'esprit de la communauté chrétienne, qui n'est autre que l'esprit et la vie du Christ. Schleiermacher accepte décidément la religion sous la forme du christianisme, mais, par contre aussi, il n'accepte dans le christianisme que ce qui est essentiellement religieux. Pour cela, il faut qu'il repose d'aplomb sur ce qu'il y a de plus profond dans la conscience religieuse. Plus d'éléments magiques ou mythologiques, mais le Christ, type idéal de l'humanité, doué d'une puissance merveilleuse d'attraction, et réalisant dans chaque individu la vie en Dieu dont il est venu fonder le règne sur la terre : telle est l'idée fondamentale et vraie de la *Dogmatique* de Schleiermacher.

Nous n'insisterons pas sur les erreurs ou les lacunes que l'ouvrage, que nous venons d'analyser, renferme. Elles éclatent assez d'elles-mêmes, et nous aurons plus d'une fois l'occasion, dans la suite de cette histoire, de montrer en quoi les successeurs de Schleiermacher ont corrigé ou complété son œuvre. L'imperfection de tels ou tels détails, l'emploi d'une terminologie souvent obscure, abstraite et équivoque, l'absence de netteté dans ces développements d'une dialectique si rigoureuse ne sauraient rien en-

lever au mérite d'une œuvre d'une originalité si puissante dans sa conception et qui répondait si parfaitement aux besoins du temps. Comme tous les génies vraiment créateurs, Schleiermacher a moins édifié une construction achevée de tous points, qu'il n'a énoncé un principe d'une rare fécondité pour l'avenir.

XII

Schleiermacher s'est occupé, durant toute sa vie, avec prédilection de tout ce qui a trait aux sciences morales. Si, à l'exception des *Monologues,* de la *Critique des systèmes de morale* et des *Mémoires* qu'il a composés pour l'académie de Berlin (1), il n'a rien publié lui-même sur cette matière, c'est qu'il n'avait pas encore trouvé la forme définitive qu'il voulait donner à son système de morale, tant philosophique que théologique. Le sujet lui semblait si vaste, si nouveau, si difficile à embrasser avec précision, si débordant ! Nul, plus que Schleiermacher, n'a fait mieux admirer à ses contemporains les richesses incomparables que le christianisme renferme au point de vue moral, mais nul aussi n'a rattaché

(1) Ueber den Tugend- u. Pflichtbegriff. Ueber den Begriff des Erlaubten. Ueber den Begriff des höchsten Guts. Ueber den Unterschied zwischen Natur- u. Sittengesetz. Berl. 1819.

d'une main plus ferme la morale à la religion, en en montrant le lien indissoluble. Si la tâche a dépassé ses forces, il a du moins clairement entrevu le but, et posé les jalons de la science morale définitive.

Schleiermacher prend une position intermédiaire parmi ceux de ses contemporains qui ont traité le même sujet. Tandis que Kant et Fichte font consister, d'une manière exclusive et abstraite, la moralité dans l'individualité, Schelling et Hegel, au contraire, dans l'abandon à l'univers, Schleiermacher s'efforce de montrer comment l'abandon à l'univers et l'affirmation de l'individualité sont deux éléments inséparables de toute vraie moralité. Sans le caractère de l'universalité, il n'y a point de raison; sans le caractère de l'individualité, il n'y a point de nature. Le bien moral est l'unité de la raison et de la nature.

La morale philosophique, comme aussi la morale chrétienne de Schleiermacher, a été péniblement recomposée d'après des cahiers de cours, et publiée par ses amis.

La *Morale philosophique* (1) de Schleiermacher a, comme la dogmatique, pour point de départ la conscience religieuse. La conscience de Dieu, qui nous ouvre la connaissance de l'infini, est le fondement et la source de la science des choses finies, en particu-

(1) Entwurf eines Systems der Sittenlehre, herausgegeben von Schweizer. Berl. 1835.

lier de la morale. La tâche de la morale est de connaître l'essence de la raison : en quoi elle se distingue des sciences naturelles qui ont pour objet la connaissance de l'univers physique. Le monde nous présente un mélange de nature et de raison que l'on ne peut pas plus séparer que l'idée de Dieu et celle du monde. La raison se rapporte à la nature, de même que la nature est destinée à devenir l'organe de la raison. La morale est l'expression scientifique de l'activité de la raison dirigée sur la nature. Elle doit nous rendre capable de réaliser leur unité qui, d'abord, n'existe que d'une manière idéale. La morale nous montre comment le monde devient de plus en plus un organe de la raison et en quelque sorte son expression la plus élevée, et comment la nature, rebelle à la raison, est destinée à disparaître insensiblement. Le mal n'est que la nature non encore pénétrée et assimilée par la raison, une activité irrationnelle en opposition avec l'action rationnelle. Il existe partout où la raison n'est pas encore devenue nature, ni la nature raison.

Nous pouvons comprendre maintenant pourquoi Schleiermacher n'a pas conçu le bien moral comme un devoir, c'est-à-dire comme quelque chose d'abstrait qui n'existe pas encore, mais très-sérieusement comme un être : non-seulement comme une simple possibilité, mais comme une réalité, quoique non encore achevée. La nature et la raison, loin de s'exclure, s'appellent l'une l'autre, la nature étant pré-

disposée et organisée pour la raison. L'opposition entre la liberté (raison) et la nécessité (nature), incessamment reproduite, est aussi incessamment vaincue.

Schleiermacher divise la morale philosophique en trois parties : la doctrine des biens ou de l'unité progressive de la nature et de la raison ; la doctrine des vertus, c'est-à-dire de l'ensemble des forces rationnelles dans la nature qui produisent ces biens; la doctrine des devoirs, c'est-à-dire de la règle d'après laquelle ces forces doivent agir.

Notons encore que la doctrine de la communauté occupe une place très-importante dans le système moral de Schleiermacher. Dans les individus, la raison est incomplète, elle ne devient parfaite que dans l'humanité prise dans son ensemble. Celle-ci nous offre diverses sphères de culture plus ou moins étendues : la famille, l'Etat, la science, la société (*Geselligkeit*), l'Eglise. La personnalité n'est complète que dans l'union des sexes, c'est-à-dire dans la famille ; une réunion de familles forme le peuple ; au sein du peuple la culture de la science, le besoin de la sociabilité, les aspirations de la conscience religieuse unissent les hommes entre eux : ils cherchent à propager ce qu'ils ont mis et trouvé en commun. Ce n'est que dans la communauté et à son service que la vie et l'activité de l'homme acquièrent une valeur vraiment morale.

La *Morale chrétienne* (1) de Schleiermacher repose, comme la dogmatique, sur le principe de la piété chrétienne. Elle a le même objet qu'elle, mais elle l'envisage à un point de vue différent. La dogmatique s'occupe des idées, la morale des actions. La première se demande : la conscience religieuse étant donnée, qu'est-ce qui doit être? La seconde se demande : la conscience religieuse étant donnée, qu'est-ce qui doit devenir? Les deux disciplines sont étroitement unies, mais elles peuvent néanmoins être traitées séparément. La dogmatique expose la conscience chrétienne dans son repos relatif, la morale dans son activité relative. Le contenu de la morale chrétienne est le même que celui de la morale philosophique. Lorsque les deux sciences seront parvenues à la perfection, la forme seule de l'exposition différera, l'une se développant du principe de la piété chrétienne, l'autre de celui de la raison.

Le caractère particulier de la piété chrétienne étant de considérer toute communion avec Dieu comme déterminée par l'acte rédempteur de Jésus-Christ, la morale chrétienne sera l'exposition de la communion avec Dieu telle qu'elle est déterminée par la communion avec Christ, en tant qu'elle est le mobile de toutes les actions du chrétien. Elle est la description

(1) Die christliche Sitte nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt, herausgegeben von Jonas. Berl. 1843. Voyez : A. Schæffer : De la morale chrétienne de Schleiermacher. Strasb. 1854.

de la manière d'agir qui découle du règne de la conscience chrétienne.

La morale chrétienne comme la dogmatique rapporte tout à l'Eglise. Mais, pour accomplir cette tâche, elle rencontre beaucoup moins d'appuis que la dogmatique dans l'Ecriture et dans les confessions de foi. Elle est souvent obligée de s'en tenir au λόγος ἄγραφος des mœurs chrétiennes ou protestantes, lesquelles sont très-variables. La morale se meut donc dans des limites beaucoup moins précises que la dogmatique.

Comment la conscience chrétienne devient-elle le mobile de notre activité, comment produit-elle des actions? La communion de l'homme avec Dieu par Christ est l'état de félicité. Si cette félicité était absolument parfaite, l'homme entièrement satisfait ne trouverait pas en elle d'impulsion pour une activité ultérieure. Mais cela n'est pas. Cette félicité, imparfaite encore, n'est qu'à l'état de devenir, et comme telle provoque en nous alternativement des mouvements de plaisir et de déplaisir : de plaisir, en tant que nous comparons notre félicité ébauchée avec son contraire; de déplaisir en tant que nous la comparons avec la félicité absolue. Mais dans l'un et dans l'autre cas, c'est à la communion avec Dieu que nous aspirons, c'est elle qui devient l'impulsion de notre activité. Malheureusement cette communion avec Dieu est loin d'être réalisée, surtout au début de la vie où toutes nos impulsions nous sont dictées par la puis-

sance inférieure qui nous tient captifs, la puissance supérieure n'étant pas encore réveillée ou n'étant pas tout aussitôt en état de nous dominer entièrement. Dans la conscience du chrétien, il y a toujours un reste d'indépendance de la puissance inférieure, un désir de la chair contre l'esprit, une compression de l'esprit ressentie comme déplaisir. Ce déplaisir engendre la volonté de vaincre l'indépendance de la chair, de soumettre la puissance inférieure à la puissance supérieure, de rétablir l'état normal troublé. De là une activité que nous pouvons appeler restauratrice ou purifiante, appliquée à faire en sorte que l'esprit domine la chair comme l'organisme dans lequel il se meut.

A cette activité en est opposée une autre dont l'impulsion est le plaisir, et qui est l'activité propagatrice ou l'éducation qui cherche à réveiller la vie supérieure dans le prochain. A ces deux activités, qui reposent sur l'opposition entre le plaisir et le déplaisir, vient se joindre une troisième, qui découle du sentiment de la satisfaction, du contentement relatif. Elle ne se rapporte pas d'une manière essentielle et immédiate à une partie spéciale de la vie, et n'est pas destinée à y amener une modification. Elle est simplement l'expression d'un état intérieur, sans activité effective proprement dite. Schleiermacher l'appelle du nom d'activité représentative (*darstellend*), soit pour soi-même soit en vue des autres.

D'après ces données, voici sur quel plan Schleiermacher construit le système de la morale chrétienne : A. Activité effective. I. purifiante ou restauratrice. 1. dans la communauté chrétienne. a. s'exerçant de la communauté sur l'individu. (discipline ecclésiastique). b. s'exerçant de l'individu sur la communauté (réforme ecclésiastique). 2. dans la vie civile. II. propagatrice. 1. exercée directement par l'Eglise elle-même. 2. exercée par l'Eglise (le principe chrétien) dans ses rapports avec l'Etat. B. Activité représentative. 1. dans cet état de la conscience, où l'esprit, au sens chrétien, est la fonction centrale (culte en y comprenant celui de la vie). 2. dans cet état de la conscience où l'intelligence, au sens humain, est la fonction centrale (vie de société. art).

Nous n'entrerons pas dans plus de détails sur cette œuvre de Schleiermacher, dans laquelle éclate, plus que dans toute autre, son rare talent d'analyser le cœur humain et de décrire les applications infiniment variées du principe de la morale chrétienne. Il y a là pour le moraliste une mine inépuisable d'observations ingénieuses et de découvertes fécondes (1).

Nous n'analyserons pas davantage l'ouvrage, éga-

(1) Voyez aussi, à ce même point de vue, sa : Pädagogik oder Erziehungslehre, herausgegeben von Platz. Berl. 1849.

lement posthume, de Schleiermacher sur la *Théologie pratique* (1), dont nous avons déjà eu l'occasion, à diverses reprises, de développer les vues. La première partie comprend la doctrine du service de l'Eglise : 1° le culte (liturgie, hymnologie, homilétique); 2° les fonctions du pasteur en dehors du culte (instruction religieuse, mission, cure d'âmes, prudence pastorale). La seconde partie, consacrée à la doctrine du gouvernement de l'Eglise (constitution, rapports avec l'Etat, la science, la vie sociale), est beaucoup moins développée que la première. Ce que nous devons surtout relever dans cet ouvrage, c'est la lutte constante contre l'esprit clérical. L'Eglise, pour Schleiermacher, n'est ni essentiellement une école, ni même une institution ayant un organisme distinct de celui de l'Etat; elle est l'ensemble de ceux qui veulent se réunir pour s'identifier de plus en plus avec leur type idéal, Jésus-Christ. Schleiermacher s'efforce sans cesse de maintenir dans ses vraies limites la nécessité de promulguer des règlements ecclésiastiques, afin de ne pas léser le droit que possèdent les individualités chrétiennes de se mouvoir librement. C'est par sa personne bien plus que par le prestige de son titre et de ses fonctions que le pasteur doit agir sur les fidèles. Il faut que la totalité de son ministère ne soit que l'expression et la

(1) Praktische Theologie, herausgegeben von Frerichs. Berl. 1850. Voyez : Lange : La théologie pratique de Schleiermacher. Strasb. 1868.

manifestation de la totalité de sa vie religieuse. Ajoutons encore que toute la théologie ayant aux yeux de Schleiermacher un caractère pratique, notre auteur s'efforce d'autant plus de traiter ce sujet essentiellement pratique avec une rigueur toute scientifique.

Entouré de ses trois filles, des deux enfants de Willich, de nombreuses relations et d'élèves enthousiastes, Schleiermacher goûtait toutes les douceurs de la vie de famille. Sa compagne lui montra un dévouement sans limites. Le seul fils de Schleiermacher, son cher Nathanaël, mourut à l'âge de neuf ans, ce qui brisa le cœur du père. Sa constitution faible lui causa des souffrances presque journalières qu'il supporta sans murmurer. Il cherchait à les oublier dans ses travaux, car, disait-il, « je n'ai pas le temps d'être malade. » Il était tout entier à tout ce qu'il faisait, mais il savait passer avec une merveilleuse facilité d'un sujet à l'autre. La société, même nombreuse et fréquente, loin de le fatiguer, rafraîchissait son esprit. Il aimait à employer les vacances à des excursions ou à des voyages pédestres. Il parcourut ainsi successivement la Thuringe, la Suisse saxonne, les bords du Rhin, le Tyrol, la Bavière, le pays de Salzbourg. Dans l'année qui précéda sa mort, il fit un voyage en Suède et en Danemark, où il reçut de brillantes ovations. Il eut, à tous égards, une belle et fraîche vieillesse.

La piété de Schleiermacher, sans changer essentiellement de caractère, se réchauffa et se rasséréna comme à l'approche des flots de lumière dont elle devait être bientôt inondée. Ce fut son intelligence plutôt que son cœur qui conçut le christianisme d'une manière différente des premiers jours. « Le pieux prophète de la religion est devenu un théologien positif, » dit-il en parlant de lui-même. Ce ne fut pas une rupture, mais une évolution. Tout en modifiant ses vues, il resta fidèle à lui-même. Cette évolution lui fut facilitée par son ministère pastoral, qui maintint vibrante la note fondamentale de la piété.

Schleiermacher succomba le 12 février 1834 à une inflammation des poumons, après douze jours de souffrances aiguës. Jamais la plus légère plainte ou le moindre murmure ne s'était échappé de ses lèvres; il attendait avec calme et sérénité l'heure du délogement. « Dans mon âme, disait-il à sa femme, je goûte les jouissances les plus pures; les pensées les plus profondes me visitent et se confondent avec mes sentiments les plus intimes. » Il demanda à communier avec toute sa famille, et prononça lui-même les paroles de consécration : « Je n'ai jamais été l'esclave de la lettre, ajouta-t-il, mais je serre ces paroles de l'Ecriture contre mon cœur : elles sont le fondement de ma foi. Nous sommes et nous resterons unis dans la communion et dans l'amour de notre Dieu. » Ayant dit ces mots, il replaça sa

tête sur l'oreiller, reprit haleine, puis la vie s'arrêta.

Ainsi s'éteignit l'une des plus belles individualités et l'un des génies les plus vastes de l'Allemagne contemporaine.

CHAPITRE III

LES DISCIPLES DE SCHLEIERMACHER

I

A côté de Schleiermacher se place, comme le plus éminent de ses disciples, son ami et collègue NEANDER. Il serait intéressant de tracer un parallèle entre ces deux hommes, auxquels l'Allemagne religieuse et théologique est redevable de si grands bienfaits. Neander doit beaucoup à Schleiermacher, qui était de vingt ans plus âgé que lui, et il est loin d'avoir au même degré un génie créateur et une puissante originalité; d'autre part, cependant, on pourrait affirmer qu'en un certain sens il le corrige et le complète heureusement. Si nous admirons surtout en Schleiermacher son talent spéculatif, son esprit vaste et pénétrant, capable d'embrasser toutes les sphères de la vie religieuse et toutes les branches de la théologie, et de les féconder par les idées nouvelles qu'il y répand, nous trouvons chez Neander plus d'intelligence pour l'histoire, pour les faits : c'est un esprit plutôt pratique que spéculatif. La manière dont Nean-

der envisage et écrit l'histoire est, au surplus, la meilleure recommandation pour la justesse des vues de Schleiermacher, comme elle en est le produit, l'application féconde. Avec ce don heureux que possédait notre auteur de comprendre les apparitions concrètes de l'histoire, et de considérer le christianisme comme le levain destiné à pénétrer et à transformer la société humaine, il a su, guidé par un tact sûr, saisir ce qu'il y a de plus vrai et de plus pratique dans les idées de Schleiermacher. Génie plus abordable et plus familier que l'auteur des *Discours,* Neander a été plus populaire que lui. Sa personnalité, si modeste et si aimante, fascinait tous ceux qui l'approchaient. Un parfum de véritable humilité chrétienne s'échappe de cette vie paisible et laborieuse, consacrée tout entière, auprès de sa vieille mère et de sa sœur, au bien de ses semblables et à la gloire de Dieu. Quoique d'une constitution faible et maladive, Neander a su exercer, comme écrivain et comme professeur, une influence immense : il a été en bénédiction à beaucoup d'âmes.

JOHANN AUGUST WILHELM NEANDER (1), était d'origine juive. Il naquit à Gœttingue le 17 janvier 1789.

(1) Voyez Krabbe : A. Neander, ein Beitrag zu dessen Charakteristik. Hamb. 1852. Kling : A. Neander, ein Beitrag zu dessen Lebensbilde. Stud. u. Krit. 1851. H. 2. Hagenbach : Neander's Verdienste um die Kirchengeschichte. Stud. u. Krit. 1851. H. 3. Ullmann : Zur Charakteristik Neanders. Stud. u. Krit. 1857. H. 1. Voyez aussi les articles de J. Monod et Scherer dans la Revue de théologie. 1re série. I, p. 190 et 213.

Son père Emmanuel Mendel était négociant ; il paraît avoir fait de mauvaises affaires et laissa à sa mort sa famille dans une situation précaire, voisine de la misère. Sa mère Esther, parente du philosophe Mendelssohn, était une femme pieuse et une mère aimante. Elle transporta ses pénates à Hambourg dont le jeune David — c'était son prénom judaïque — fréquenta le gymnase depuis 1803. Son zèle et ses aptitudes attirèrent sur lui l'attention du recteur Jean Gurlitt, qui le prit en vive affection et ne cessa de l'entourer des marques de la plus délicate bienveillance jusqu'à sa mort. C'est grâce à lui que le jeune homme reçut à diverses reprises des bourses qui lui permirent de compléter ses études en droit. Neander sentait un vif attrait pour les anciens classiques, en particulier pour Platon. Il retrouvait dans ses écrits cet amour du bien suprême, cette aspiration vers l'idéal encore voilé de la sainteté qu'il ressentait en lui-même. L'Evangile, auquel il avait été conduit par la lecture des *Discours* de Schleiermacher, exerça sur lui la même attraction mystérieuse, et son âme droite, en qui il n'y avait point de fraude, se jeta, avec une curiosité mêlée d'ineffables pressentiments, dans l'étude des livres sacrés. Il y puisa la certitude qu'en ce Jésus, ce Messie rejeté par son peuple, étaient les sources de la vie éternelle. C'est avec une conviction profonde qu'en 1806, à l'âge de dix-sept ans, il reçut le baptême et prit le nom de Neander, en souvenir de cette naissance nouvelle

que symbolisait l'eau sainte. Il adopta les prénoms de ses deux condisciples bien-aimés qui l'assistèrent dans cet acte solennel, le littérateur Varnhagen von Ense et le philologue Neumann, ainsi que celui de son protecteur, le recteur Gurlitt. Parmi ses relations de cette époque nous trouvons aussi le négociant Sieveking et le poëte Chamisso. Les lettres échangées avec ce dernier, ainsi que la profession de foi adressée au pasteur Bossau, nous permettent de lire au fond de l'âme du jeune néophyte. Nous y découvrons un sentiment religieux à la fois candide et ardent et qui, pour s'exprimer, choisit une forme théosophique et romantique. Le dogme chrétien est pour lui un symbole qu'il idéalise à la manière du temps.

Ce fut son oncle Stieglitz, conseiller médical à Hanovre, qui décida Neander à quitter le droit pour la théologie. Il se rendit à cet effet à Halle. Plein d'un enthousiasme tout juvénile pour la science, entouré d'amis qui lui portaient une tendresse mêlée de vénération, il se livra à l'étude avec une ardeur extraordinaire. Il découvrit tout aussitôt le champ spécial qui devait lui tomber en partage et le cultiva avec amour : nous voulons parler de l'histoire de l'Eglise. Deux hommes ont, à cette époque, exercé sur lui une influence puissante, quoique diverse et inégale. C'est d'abord Schleiermacher, alors professeur à Halle, qui, malgré la différence des âges, le traita en ami plutôt qu'en élève. Déjà avant de le connaître

personnellement Neander s'était senti attiré vers lui par ses Discours sur la religion et par sa traduction de Platon, qui n'avaient pas peu contribué à réveiller en lui les cordes assoupies du sentiment religieux. C'est grâce à lui qu'il s'est occupé de l'analyse psychologique du sentiment religieux, qu'il a étudié son origine, ses développements, les phases diverses qu'il traverse, les formes multiples qu'il revêt; c'est Schleiermacher encore qui lui a fait comprendre l'importance de la communauté chrétienne, sa nature particulière, son rôle dans l'histoire; c'est à lui enfin que Neander est redevable de la méthode organique qu'il a su appliquer avec tant de bonheur à l'exposition de l'histoire de l'Eglise.

Mais Schleiermacher n'était pas lui-même historien; Neander trouva le complément des directions dont il avait besoin auprès de G. J. Planck, que nous avons caractérisé plus haut. Les événements de 1806 avaient forcé à contre-cœur Neander d'échanger le séjour de Halle contre celui de Gœttingue. Il trouva réunies en Planck une grande partie des qualités qui distinguent l'historien : l'érudition, l'impartialité, la bienveillance, le sentiment élevé de sa mission et de l'influence que peut exercer sur le présent l'étude de l'histoire, cette *magistra vitæ,* comme l'appelait le vénérable professeur de Gœttingue. Il encouragea vivement Neander dans ses premiers essais et l'engagea à débuter par des monographies dont il lui dépeignait avec éloquence l'intérêt et le fruit.

Un voyage fait en 1807 à Hambourg par Hanovre eut pour Neander une importance particulière. Il trouva chez son oncle Stieglitz le professeur Frick, qui le rendit attentif aux imperfections du système de Schleiermacher et lui conseilla d'étudier le christianisme à ses sources mêmes. De retour à Hambourg Neander se prépara, par des leçons et des sermons, à rentrer dans la vie pratique. Les écrits de Claudius et surtout les relations personnelles qu'il eut avec le *Messager de Wandsbeck* ne restèrent pas non plus sans influence sur lui. Il prêcha son premier sermon à Wandsbeck sur 1 Jean I, v. 1 et suivants. Dans une nouvelle profession de foi qu'il remit à cette occasion à ses amis, Neander fait preuve de convictions chrétiennes beaucoup plus positives; il y déclare en même temps que l'histoire de l'Eglise était décidément sa vocation. Notre auteur trouva de nouveaux et précieux encouragements chez le savant et pieux libraire Friedrich Perthes, dont une biographie récente (1) vient de nous retracer le noble portrait. Au milieu de l'affaiblissement politique et moral dont souffrait alors l'Allemagne, Perthes avait conçu l'idée la plus élevée de la mission que pouvait remplir la librairie. Il se faisait un devoir de favoriser par tous les moyens la publication d'ouvrages qui étaient de nature à relever le courage et à réveiller la foi chez ses con-

(1) Friedrich Perthes Leben, nach dessen schriftlichen u. mündlichen Mittheilungen aufgezeichnet von Cl. Th. Perthes. Hamb. 1853. 3 vol.

temporains. Il s'intéressait naturellement avec prédilection aux ouvrages religieux et surtout aux biographies des héros de l'histoire : il devint l'ami et l'éditeur de toutes les œuvres de Neander.

Celui-ci fut nommé professeur d'histoire ecclésiastique à Heidelberg en 1811 et une année après à Berlin. Il y retrouva Schleiermacher avec lequel il eut les rapports les plus agréables; son ami Lücke le rapprocha de De Wette pour lequel, ainsi que pour son collègue Marheineke, il s'était d'abord senti peu d'attrait. L'université de Berlin traversait alors une époque de crise. La guerre de l'indépendance de 1813 et 14 dépeuplait les salles de cours, et l'auditoire de Neander, qui plus tard comptait plusieurs centaines d'étudiants, était réduit à cinq ou à six. Neander qui avait lui-même songé un instant à se joindre à ceux qui allaient délivrer la patrie allemande du joug napoléonien, se vit forcé, par sa constitution maladive et des considérations de famille, à renoncer à ce projet.

Sa première monographie parut en 1812 sur *L'empereur Julien et son siècle* (1). Elle nous présente un tableau animé des luttes entre le christianisme et le paganisme à cette époque de transition. Neander connaît à fond l'art de retracer, en un cadre déterminé et dans certaines grandes individualités, les tendances

(1) Ueber den Kaiser Julianus u. sein Zeitalter. Ein historisches Gemælde. Leipz. 1812.

historiques qui se rencontrent, se croisent et se combattent dans une époque. Il avait fait choix, pour son premier travail, le seul qu'il n'ait jamais voulu laisser réimprimer, d'une individualité qui lui répugnait absolument, afin d'avoir d'autant plus de mérite à être impartial. Aussi peut-on dire de cette monographie, faite d'ailleurs d'après une étude très-consciencieuse des sources, qu'elle n'est ni un panégyrique ni une exécution de Julien, mais une œuvre d'histoire véritablement objective.

Après Julien ce fut le tour de *Saint Bernard* (1). Neander se voua avec un intérêt tout particulier à l'étude de cette individualité qui lui était profondément sympathique, essayant à la fois de concentrer dans cette figure grandiose tous les traits qui composent la physionomie du moyen âge, et de trouver le principe et le ressort intime qui expliquent l'activité si étendue de ce moine idéal, comme l'appelait Luther. Neander esquisse d'une manière vivante la lutte entre le sacerdoce et la monarchie qui s'agitait alors au premier plan du siècle, en même temps qu'il caractérise de main de maître les débats philosophiques entre saint Bernard et Abélard, et qu'il montre l'aurore d'une ère nouvelle amenée par la réorganisation des ordres monastiques. C'est dans cette monographie surtout, la plus achevée peut-être parmi les œuvres historiques de notre auteur, que

(1) Der heilige Bernhard u. sein Zeitalter. Berl. 1813.

Neander révèle le rare talent qu'il possède de combiner l'élément individuel et l'élément universel, c'est-à-dire d'incarner dans une individualité puissante tout l'esprit d'une époque.

Déjà comme étudiant l'attention de Neander s'était portée sur le gnosticisme, cette apparition si curieuse et si importante du second siècle, ce premier essai de théologie spéculative qui poussa le dogme chrétien dans des voies nouvelles. Neander voyait s'agiter dans les luttes que les systèmes gnostiques firent naître au sein de l'Eglise deux problèmes dont la solution le préoccupait vivement : d'une part l'influence de la spéculation païenne et des idées juives sur la formation du dogme chrétien, et de l'autre l'examen des rapports entre la foi et la conscience, entre la πίστις et la γνῶσις qui se trouve à la base des systèmes gnostiques. Notre auteur avait publié déjà précédemment une dissertation latine sur Clément d'Alexandrie, ce sympathique prédécesseur d'Origène vers lequel Neander s'était senti porté par une sorte de parenté d'esprit. Il traita à fond la question du *gnosticisme* lui-même dans un savant ouvrage (1), qui a eu un légitime retentissement dans l'histoire de la théologie.

Parmi tous ceux qui ont abordé ce sujet difficile Neander occupe une des premières places par son talent de grouper ces systèmes si compliqués et par-

(1) Genetische Entwicklung der vornehmsten gnostischen Systeme. Berl. 1818.

fois si ressemblants, d'élucider leur pensée fondamentale souvent confuse et se dérobant sous le voile complaisant de l'allégorie, d'en expliquer la genèse, de la décomposer dans ses éléments constitutifs et de la ramener à des idées connues soit du judaïsme soit du paganisme. Peut-être notre auteur est-il trop porté à en montrer l'origine dans la philosophie néoplatonicienne, comme aussi sa division en systèmes gnostiques judaïsants et anti-judaïsants peut sembler insuffisante. Sans doute encore les recherches récentes ont élargi la sphère dans laquelle se meuvent ces hardies spéculations et l'ont enrichie d'éléments inconnus à Neander. Mais comme œuvre de pionnier, dans un champ non encore défriché, et comme étude psychologique de la genèse intérieure et de la construction organique des principaux systèmes gnostiques, l'ouvrage de Neander conserve une valeur durable.

Deux autres monographies importantes suivirent de près l'étude sur le gnosticisme. Nous voulons parler de celles consacrées à *Chrysostôme* et à *Tertullien*. Dans la première (1), notre auteur s'applique surtout à mettre en lumière le grand caractère de ce prédicateur de l'Eglise d'Orient et l'influence qu'il a exercée sur son siècle. Il s'efforce d'expliquer la source de son activité pratique si puissante, et est amené incidemment à toucher à certaines questions

(1) Der heilige Chrysostomos u. die Kirche, besonders des Orients in dessen Zeitalter. Berl. 1822.

d'organisation et de culte agitées de son propre temps. Riche en faits de toute nature, cette étude pèche peut-être par sa trop grande prolixité. Dans l'ouvrage sur Tertullien (1), Neander cherche à démêler sous le langage réaliste, souvent grossier et confus, et le latin punique de ce Père de l'Eglise d'Afrique, la pensée chrétienne dans sa lutte avec le gnosticisme et le paganisme qui, d'une manière très-subtile parfois, cherchaient à faire invasion dans l'Eglise chrétienne. Il esquisse à grands traits les premiers linéaments d'une science de la morale chrétienne qu'il trouve disséminés dans les divers ouvrages apologétiques de Tertullien. On doit regretter que la partie biographique de cet ouvrage ait été trop sacrifiée à l'exposition des idées qui, à son tour, manque quelque peu de précision.

II

Ces deux dernières études, on le voit, ramenaient Neander à l'examen de questions d'un genre plus pratique. Lui-même s'y sentait poussé; il désirait vivement exercer une influence directe sur les destinées de l'Eglise, propager ses vues, résoudre les questions difficiles qui se posaient. Il n'avait pas

(1) Antignostikus, Geist des Tertullians u. Einleitung in dessen Schriften. Berl. 1825.

précisément pris une part directe à la réorganisation de l'Eglise prussienne, mais il avait en tous points approuvé et appuyé la ligne de conduite suivie par Schleiermacher. Partisan zélé de l'Union, il avait vu avec regret les empiétements du gouvernement dans une question où tout devait être subordonné à l'initiative des paroisses ; il déplorait de voir indéfiniment ajourné le projet de donner aux laïques une participation plus grande aux affaires de l'Eglise. Il n'avait pu voir non plus, sans les plus vives appréhensions, la réaction politique gagner de jour en jour du terrain et, par son alliance imprudente avec l'orthodoxie religieuse, compromettre la dignité de l'Eglise et l'efficacité de son action. Il voyait la liberté de l'enseignement violée à la suite de la destitution de De Wette et, quoique séparé de son collègue par ses opinions dogmatiques, il n'en éleva pas moins hautement la voix en sa faveur. Il se sépara de même avec éclat de la *Gazette évangélique* le jour où, dans des articles pleins de violence, elle dénonça à la sévérité du gouvernement deux professeurs de Halle accusés de tendances rationalistes. Il lui répugnait de mettre la contrainte au service du christianisme, estimant qu'il saurait bien de lui-même faire son chemin dans le monde sans l'appui de la force politique, et sachant que la divine persuasion qui émane de la doctrine évangélique éclate d'autant mieux qu'elle est moins accompagnée de motifs et d'arguments qui lui sont étrangers. Ajoutons que Neander montrait

le plus sérieux intérêt pour l'œuvre des missions, et que c'est en grande partie pour le propager parmi ses contemporains qu'il publia ses *Mémoires sur l'histoire du christianisme et de la vie chrétienne* (1). Ce livre, qui a été traduit en français, contient une riche galerie de portraits et des récits animés d'événements dans lesquels éclatent les effets merveilleux de l'Evangile : c'est une série de témoins qui se lèvent pour attester par leur vie et par leurs œuvres de la puissance de la foi chrétienne et qui, par leurs aptitudes et leurs caractères variés, démontrent cet axiome si cher à Neander que l'unité chrétienne non-seulement subsiste dans la diversité, mais que c'est même dans la variété, dans la richesse féconde des formes et des apparitions qu'elle se manifeste et éclate de préférence.

Vers la même époque parurent les premiers volumes de la grande *Histoire de l'Eglise* (2) de Neander qui devait être l'œuvre capitale de sa vie et qui, malheureusement interrompue par sa mort, s'arrête aux temps de la Réformation. Les matériaux de cet ouvrage avaient été réunis de longue main; des monographies avaient familiarisé l'auteur avec les

(1) Denkwürdigkeiten aus der Geschichte des Christenthums u. des christlichen Lebens. Berl. 1822. 3 vol., traduit en français par Diacon.

(2) Allgemeine Geschichte der christlichen Religion u. Kirche. Le 1er volume parut en 1826, le 5e en 1845, la 2e édition très-corrigée en 1842. Un volume supplémentaire fut publié par Schneider en 1852. Une 3e édition complète parut en 1856 en 2 vol.

parties les plus importantes de son sujet : il ne s'agissait plus que de relier les diverses époques entre elles et de combler quelques lacunes. Neander cependant avait longtemps hésité avant de se mettre à l'œuvre. Sa modestie le faisait douter de ses aptitudes et de ses forces pour la mener à bonne fin. Et pourtant quel autre pouvait raconter l'histoire du royaume de Dieu et de ses progrès dans le monde mieux que lui, qui unissait à un si haut degré les connaissances scientifiques et le sentiment religieux nécessaires à l'accomplissement de cette tâche !

L'*Histoire de l'Eglise* de Neander, on peut le dire, apparaît toute pénétrée de l'esprit chrétien. A une connaissance approfondie des événements et des idées, des faits et des dogmes, l'auteur joint un tact tout particulier pour discerner ce qui est essentiellement chrétien et ce qui ne l'est pas. En opposition avec le rationalisme et le supranaturalisme qui n'ont su concevoir le christianisme que comme une doctrine, produit de la raison ou d'une révélation surnaturelle, il le comprend comme une force, non pas jaillissant des profondeurs cachées de la nature humaine, mais issue du ciel en faveur de l'humanité qui ne pouvait pas se la donner. Cette force, supérieure dans son essence et dans son origine, à tout ce que la nature humaine peut créer par ses propres moyens, lui a communiqué une vie nouvelle et a opéré en elle une transformation radicale. Mais bien que le christianisme entrât dans l'huma-

nité comme un principe supérieur de transformation, il ne devait pas se propager seulement par des miracles, mais, au contraire, se soumettre aux conditions et aux lois de développement imposées à toutes les apparitions humaines. Cette marche est possible, parce que la nature humaine a été créée en vue de ce principe supérieur et révèle une réelle affinité avec lui.

L'histoire de l'Eglise est l'histoire de la pénétration de la vie humaine par le principe de vie divine qui lui a été communiqué par Dieu en Jésus-Christ, d'après la loi indiquée dans l'admirable parabole du levain qui pénètre peu à peu toute la pâte. Le christianisme, se conformant à la variété indéfinie de la nature humaine, adopte des formes indéfiniment variées. De même que l'originalité propre à chaque individu, loin d'être détruite, est consacrée et comme spiritualisée par l'Evangile, chaque vie chrétienne reproduit la vie de Jésus-Christ sous une forme particulière. Neander, le premier, a compris qu'en racontant l'histoire de l'Eglise, c'était l'histoire de la vie chrétienne qu'il importait surtout de retracer et en quelque sorte de reconstruire. Sans faire les moindres sacrifices à la science, et en remplaçant au contraire les artifices psychologiques, au moyen desquels on avait cru pouvoir expliquer les événements, par une riche étude des sources, il donne à l'élément édifiant une place importante, et le ton de l'apologie involontairement se substitue à celui de la polémique. Nul étalage

d'érudition, et cependant l'on sent que tout est puisé aux sources, ce que l'examen des notes confirmerait au besoin. La recherche, le respect affectueux de chaque trait individuel que nous révèle l'histoire, joints à une grande largeur d'esprit et à une tolérance véritable : voilà ce qui caractérise cette œuvre. On peut même trouver que l'élément individuel est plus accentué que celui de la communauté, comme aussi la description de la vie intérieure l'emporte sur celle de la vie extérieure : l'histoire ainsi comprise risque de devenir une galerie de biographies, et mieux encore de portraits intimes. Le style de Neander est ample, onctueux, populaire, parfaitement clair et correct.

Signalons encore un dernier trait. L'Eglise dont notre auteur raconte l'origine, les développements successifs et les manifestations variées n'est pas telle ou telle Eglise particulière, mais l'Eglise universelle, invisible dans son essence, le royaume de Dieu dont les destinées ne sont pas liées à telle ou telle formule ou symbole transitoire, à telle ou telle institution imparfaite. L'agent principal qui détermine ses progrès, c'est le Saint-Esprit, l'Esprit du Christ agissant dans la communauté des croyants qu'il a fondée. Aussi le devoir de conserver intact et de faire valoir pour le salut du monde le dépôt de la tradition révélée, de la Parole de Dieu n'incombe-t-il pas à une caste privilégiée, à un corps sacerdotal, à un clergé, mais à tous les membres de l'Eglise, à

tous les croyants. Neander insiste beaucoup sur la doctrine du sacerdoce universel, et par la manière dont il a conçu les rapports entre l'individu et l'Église, il est un de ceux qui ont le plus efficacement préparé le triomphe de la cause de l'individualisme chrétien.

III

Mais à ce grand ouvrage sur l'histoire de l'Église, le péristyle manquait encore. Neander avait réservé le *Siècle apostolique* pour le traiter à part (1). Ce n'est pas que la matière lui fût moins familière : dès son arrivée à l'université de Berlin, il avait professé l'exégèse du Nouveau Testament concurremment ou alternativement avec l'histoire de l'Église. Mais de tous les sujets du vaste champ de l'histoire, celui-ci lui paraissait le plus difficile, et bien que la critique ne l'eût pas encore labouré en tous sens comme elle l'a fait aujourd'hui, le regard clairvoyant de notre auteur avait prévu que ce serait là le champ de bataille où les diverses tendances théologiques se livreraient leurs combats décisifs. On a fait à Neander le reproche de n'avoir pas pris vis-à-vis de son

(1) Geschichte der Pflanzung u. Leitung der christlichen Kirche durch die Apostel als selbstständiger Nachtrag zu der allgemeinen Geschichte der christlichen Religion u. Kirche. Hamb. 1832. 2 vol., traduit en français par Fontanès.

sujet une position indépendante et de n'avoir pas fait la part assez grande à la critique, en n'examinant aucune question à fond, et en montrant une précipitation regrettable dans ses conclusions. Il est vrai qu'il ne procède pas par voie historico-grammaticale. Sans dédaigner les lumières que peut jeter sur les questions d'authenticité l'examen philologique des textes, sans méconnaître leur importance, il croit qu'il y a une autre méthode plus simple, plus sûre, plus appropriée en tous cas à ses propres aptitudes, pour comprendre le siècle apostolique : c'est la méthode que nous pourrions appeler psychologique.

Partant de ce point de vue que le christianisme est un principe de vie qui s'adapte à toutes les individualités pour les transformer, les régénérer, tout en leur conservant leur physionomie particulière, Neander s'applique à faire une étude approfondie des divers types de doctrine ou de témoignage chrétien que l'on trouve dans les écrits du Nouveau Testament; il en recherche le caractère, l'origine, les développements successifs dans l'individualité primitive de chaque auteur et dans les modifications que sa conversion à l'Evangile a dû apporter à ses vues. De là les quatre types principaux auxquels Neander ramène la doctrine apostolique, celui de Paul, de Jacques, de Pierre et de Jean. On lui a reproché d'avoir négligé ou amoindri les divergences qui existent entre eux et d'avoir émoussé les angles,

afin de mieux pouvoir les ramener à l'unité, en montrant comment tous les quatre peuvent être dérivés du même principe de vie qui les a animés. Si le procédé, dans ses résultats, peut laisser à désirer, ce que nous ne voulons pas contester, il ne peut être incriminé en lui-même, car la science critique n'aura réellement accompli sa tâche que lorsqu'elle aura ramené à la doctrine de Jésus et expliqué par elle toutes les assertions de ses disciples.

Neander a eu ainsi le mérite d'avoir puissamment contribué aux progrès de cette science toute récente que nous appelons la théologie biblique, et qui est destinée à exercer une si heureuse influence sur le développement de la dogmatique. Nous croyons que là est surtout l'importance de son livre, car il nous semble que dans la discussion des faits, des événements, des dates, de la marche chronologique du siècle apostolique, Neander n'a pas apporté cette clarté et cette précision, cette sûreté de coup d'œil et cette fermeté dans l'exposition auxquelles il nous avait habitués. Relevons pourtant encore ce fait intéressant que dans la discussion relative à l'organisation des Eglises primitives, Neander, avec son sens historique si juste, proclame hautement que le principe qui régissait la matière était celui de l'autonomie de la communauté chrétienne, et qu'il ne fallait point chercher dans le Nouveau Testament la théorie de l'épiscopalisme et encore moins celle de l'uniformité en matière d'organisation ecclésiastique.

Les objections qui se sont élevées sur le procédé employé par Neander dans son *Histoire du siècle apostolique* se sont reproduites avec plus de force et avec plus de fondement, lors de l'apparition de sa *Vie de Jésus* (1). Ce qui avait décidé notre auteur à faire cette publication, c'étaient les débats qu'avait occasionnés la *Vie de Jésus* de Strauss. Le roi de Prusse voulant défendre l'entrée de ce livre dans ses Etats avait demandé l'avis de Neander. Celui-ci s'était vivement opposé à une mesure si peu libérale et en tout cas si peu efficace, disant que le seul moyen de combattre l'influence du livre incriminé, c'était de le réfuter. Il s'était mis lui-même à l'œuvre dans ce but avec une abnégation d'autant plus grande, qu'il en sentait vivement la difficulté, et peut-être aussi l'insuffisance des résultats auxquels il pouvait arriver.

Disons-le tout d'abord pour éviter une méprise. Le ton du livre n'est pas précisément polémique : ce n'est qu'accessoirement, dans ses notes, que l'auteur discute les vues de Strauss. Neander veut essayer une construction de la vie de Jésus, mais sans aborder au préalable l'examen des sources. On sent une certaine hésitation et des tâtonnements fâcheux en face des récits des livres sacrés. On ne sait pas au juste la position que l'auteur prend vis-à-vis d'eux. En admet-il l'authenticité absolue ou con-

(1) Das Leben J. C. in seinem geschichtlichen Zusammenhange u. seiner geschichtlichen Entwickelung dargestelt. Hamb. 1837, traduit en français par Goy.

cède-t-il la possibilité de l'erreur et l'influence de la légende ? Evidemment Neander accepte la possibilité du miracle et la présence d'un élément surnaturel dans la vie de Jésus, et cependant il ne peut s'empêcher de marchander, d'essayer des explications, des atténuations, de chercher à ramener les prodiges racontés à des phénomènes naturels. Il veut leur enlever ce qu'ils ont de trop choquant, ce par quoi ils risquent de blesser, si ce n'est la raison du moins le goût des lecteurs modernes. En d'autres termes, il distingue presque toujours entre le miracle en lui-même et l'impression qu'il a dû produire sur les témoins et sur les narrateurs. Il admet le miracle, mais il en discute le récit, l'impression laissée et montre que parfois les conséquences que les témoins en ont tirées ne sont pas légitimes ou tout au moins ne découlent pas nécessairement du miracle lui-même. De là, dans l'exposition de Neander, un certain vague, un certain arbitraire et, pour tout dire, un certain subjectivisme. Si ce reproche est fondé, on n'en doit pas moins tenir compte à Neander de ses bonnes intentions. Plus il est convaincu qu'avec les éléments que nous possédons il est impossible d'écrire une vie de Jésus, et que ce sujet, quelque important qu'il soit, demeurera toujours enveloppé d'un certain mystère, qui en est pour ainsi dire inséparable, plus aussi notre auteur use dans ses conclusions d'une réserve qui n'était pas seulement de la sincérité, mais de la prudence. Il ne pense pas

pouvoir donner le vrai dans cette matière si ardue, il veut du moins donner le vraisemblable.

La méthode de Neander nous révèle une autre préoccupation encore. Il a compris qu'il était impossible d'aborder le sujet qu'il traite sans avoir, au préalable, une certaine idée sur Jésus-Christ ou, en d'autres termes, sans une base dogmatique. Quiconque, par d'autres arguments et à la suite d'autres expériences, indépendantes des recherches historiques et exégétiques, n'admet pas que Jésus-Christ est le Fils de Dieu risque fort de ne rien comprendre aux Evangiles. Ce n'est pas que par leur moyen aussi l'impression que produit sur nous la divinité de Jésus-Christ ne ressorte avec évidence. Toutefois, pour écrire la vie de Jésus, il faut que son image se soit fixée et gravée en nous par la puissance du Saint-Esprit. Alors seulement nous comprendrons véritablement les faits isolés, les détails intimes de cette vie. Cela n'empêche pas Neander de montrer le côté pleinement humain du Christ. Tout au contraire : plus il a mis à couvert et hors de toute contestation sa divinité, plus aussi il croit de son devoir d'insister sur la réalité de son apparition humaine, en opposition avec les tendances gnostiques et docétiques qui l'ont niée. C'est un des grands mérites du livre de Neander d'avoir appliqué à Jésus-Christ les lois ordinaires de la psychologie et d'avoir montré qu'il y a eu développement et progrès dans son intelligence et dans sa sainteté, sans

pourtant qu'il ait jamais passé par l'erreur ou par le péché.

IV

L'activité littéraire de Neander, sans complétement s'arrêter, ne produisit guère d'œuvre nouvelle pendant les dix dernières années de sa vie; il continuait à publier les volumes de son histoire ecclésiastique, rééditait d'anciens ouvrages, surtout ses monographies, et rédigea une série d'écrits de circonstance ou d'articles de revue (1). Nous rencontrons parmi eux quelques méditations de philosophie religieuse et surtout deux excellents articles sur Pascal dans lesquels il a mis en lumière le rôle de la conscience chrétienne. Tous les écrits de Neander sont d'ailleurs parsemés de citations de ce penseur pour lequel il éprouvait une sympathie toute particulière. Il avait compris l'importance de sa méthode apologétique et insistait comme lui sur le rôle que la volonté est appelée à jouer dans la formation de nos croyances. Elle précède même en un sens l'intelligence : il n'est donné de comprendre Dieu qu'à ceux qui le cherchent, et l'œuvre du Christ ne s'explique qu'à ceux qui s'y soumettent et l'embrassent avec ardeur. Nous relè-

(1) Un certain nombre d'entre eux ont été recueillis et publiés par J. L. Jacobi sous le titre de : Wissenschaftliche Abhandlungen. Berl. 1851.

verons encore un tableau fort bien fait de l'état de l'Allemagne à la fin de la première moitié de notre siècle, tracé quelques semaines seulement avant la mort de notre auteur.

Neander souffrait, pendant ces dernières années, d'un mal d'yeux qui le contraria dans ses travaux et l'empêcha de s'y livrer avec toute l'ardeur qu'il sentait en lui. Cependant il remplit jusqu'à la fin de sa vie les charges et les devoirs de sa vocation, et s'éteignit paisiblement après une courte maladie, le 14 juillet 1850. Sur son lit de mort il avait encore rédigé un chapitre sur les Frères de la vie commune destiné à sa grande histoire ecclésiastique. Il s'interrompit en disant : « Je me sens fatigué; je vais aller dormir. » Ce furent ses dernières paroles.

On n'aurait qu'une idée très-imparfaite de l'activité de Neander si on ne le considérait que comme écrivain. C'est surtout dans sa chaire de professeur (1) et dans son cabinet, dans lequel il réunissait deux fois par semaine ses élèves, qu'il lui était donné d'exercer une influence féconde. L'humilité et la chaleur de la conviction se réunissaient dans son regard

(1) Neander professait régulièrement l'histoire de l'Eglise et l'exégèse du N. T., rarement seulement la dogmatique et la morale. Outre quelques commentaires pratiques, on a publié encore d'après ses cahiers de cours les ouvrages suivants : Christliche Dogmengeschichte, herausgegeben durch Jacobi. Berl. 1857. Katholicismus u. Protestantismus, herausgegeben durch Messner. Berlin. 1863. Vorlesungen über die Geschichte der christlichen Ethik, herausgegeben durch Erdmann. Berlin. 1864.

si pénétrant et dans sa parole si vibrante. On sentait qu'il y avait là plus que le désir de communiquer des connaissances sèches et périssables, il y avait le vœu de sauver les âmes et de conduire ses auditeurs aux pieds du Maître, dans la communion intime duquel il avait puisé les précieuses expériences qu'il se sentait poussé de faire faire aux autres. De là ses protestations incessantes contre ce que l'on pourrait appeler l'intellectualisme en matière religieuse (soit rationaliste, soit orthodoxe), qui n'aspire qu'à mettre la raison en contact avec la vérité naturelle ou révélée et à inculquer de force certaines doctrines, sans mettre au préalable l'âme en mesure de les recevoir par une préparation psychologique sérieuse.

Mais Neander haïssait surtout tout ce qui pouvait arrêter le développement de la vie religieuse, le rire moqueur, la critique railleuse et irrévérencieuse, la profanation de ce qui est saint. Il jugeait avec raison que c'étaient là les véritables obstacles à la foi, à cette foi confiante et filiale qu'il avait su si bien réaliser lui-même. Neander, depuis la mort de sa mère, vivait seul avec sa sœur qui, pendant plus de trente ans, l'entoura de sa vive affection et de ses soins les plus dévoués; ils faisaient à eux deux beaucoup de bien et toujours en secret. On peut dire que rarement la science et la foi d'un homme se sont complétées et fondues dans un touchant accord comme chez Neander. Aussi, peut-être plus encore que Schleiermacher, Neander a-t-il été entouré des témoignages

de l'affection et de la vénération d'un grand nombre de disciples. Son influence a été immense. Dans un siècle de scepticisme et de critique il a montré que la théologie est véritablement la science des choses divines, et que si elle n'est point cela, elle n'est pas grand'chose. Il a revendiqué hautement pour la piété ses droits en face ou plutôt au sein de la science, et a montré comment on peut allier l'une à l'autre; mais surtout il a fait voir la puissance du christianisme dans l'histoire et comment, dans les époques les plus différentes, au milieu des circonstances les plus variées et dans les individualités les plus diversement douées, on pouvait retrouver sa marque, l'effigie non méconnaissable de Jésus-Christ.

Signaler l'individualité humaine sous l'empreinte chrétienne et l'empreinte chrétienne sous l'individualité humaine était le don particulier de Neander et la grande joie de son âme. Mais pour cela il fallait ce tact délicat, ces instincts de douceur patiente et de ferme tolérance qui l'animaient et qui l'ont quelquefois fait accuser d'indécision et d'inconséquence. On a voulu, de même, flétrir sa théologie du nom de théologie pectorale — (sa devise était : *Pectus est quod facit theologum*) — parce qu'il y a fait une large place au sentiment. Que la sagesse du siècle se vante de ce culte abstrait de la logique et de ce mépris obstiné des plus nobles facultés de l'âme; qu'aux yeux des disciples de Hegel, de ceux de la droite orthodoxe comme de ceux de la gauche radi-

cale, la théologie de Neander ait paru entachée d'impuissance, cela ne nous empêchera pas de la trouver à la fois plus modeste et plus scientifique que la leur, parce que, malgré ses hésitations et ses inconséquences, elle se rapproche plus de la vérité, c'est-à-dire de la vue de Dieu et de la vie en Dieu.

V

Dans l'école de Schleiermacher nous voyons se manifester un développement analogue à celui qui se produisit dans l'école de Hegel. Nous y trouvons une droite qui tend à se rapprocher de l'orthodoxie et une gauche qui rompt avec les derniers éléments de supranaturalisme retenus par le maître. Parmi les théologiens qui contribuèrent le plus à donner à la théologie de Schleiermacher le caractère d'une doctrine positive, nous devons ranger en première ligne NITZSCH, l'une des individualités les plus marquantes, les plus respectables et les plus sympathiques que l'Allemagne savante ait produites de nos jours.

KARL EMMANUEL NITZSCH (1) est né le 21 septembre 1787 à Borna près de Leipzig. Son père, l'un des

(1) Voyez Beyschlag : K. E. Nitzsch. Eine Lichtgestalt der neuern deutsch-evangelischen Kirchengeschichte. Berl. 1872. C. E. Nitzsch u. die evangel. Kirche der preuss. Rheinprovinz. Protest. Monatsblätter. 1860. H. 8-11.

théologiens les plus solides et les plus indépendants de son temps, fut appelé en qualité de professeur et de surintendant général à Wittemberg. C'est là que Nitzsch, le troisième de dix enfants, reçut sa première instruction. Dès l'enfance il fut destiné au pastorat et élevé à la maison paternelle par de jeunes théologiens qu'y attirait son père. Quelle pure et noble vie de famille que celle où s'épanouissait ce jeune adolescent, soumis et respectueux, dont le père confessa que jamais il ne lui avait causé que de la joie! De seize à dix-huit ans, il séjourna au célèbre gymnase de Schulpforta, attiré surtout par la poésie, l'histoire et la philosophie de l'antiquité. Un sérieux enseignement philologique le familiarisa avec les langues anciennes; mais il se plaint de n'avoir pas été mieux dirigé pour s'exprimer facilement dans sa langue maternelle. Sa grande supériorité morale fut remarquée par ses condisciples qui l'entouraient d'une affection pleine de déférence.

Ses professeurs en théologie furent Schrœck et Tzschirner pour l'histoire et Heubner pour le dogme. Pendant ses études universitaires, la philosophie, cette reine de l'époque, faillit le détourner de la théologie. Son vrai maître fut son père, esprit clair et sobre, partisan convaincu de Kant et de Lessing, qui avait retenu une idée toute formelle de la révélation, mais pour lequel en réalité le christianisme était identique avec la moralité. Nitzsch partagea d'abord cette manière de voir, qui était peu en

harmonie avec sa nature mystique et spéculative; il ne tarda pas d'ailleurs à subir l'influence de Schleiermacher et du romantisme. Ses premières dissertations (1) sont étrangères à la dogmatique et dénotent un esprit porté aux recherches scientifiques sur des sujets très-spéciaux. Il débuta en 1810 dans la carrière académique en qualité de *privat docent;* il remplissait en même temps les fonctions de vicaire de son père. Il acquit un riche trésor d'expériences dans la cure d'âmes pendant les difficiles années de 1812 et de 1813. On doit une mention particulière aux sermons qu'il prêcha pendant le siége de Wittemberg, et qui étaient beaucoup plus simples et plus pratiques que ceux qu'il prononça dans la suite. Les professeurs de l'Université, ainsi qu'une grande partie de la bourgeoisie, avaient quitté la ville dès avant l'investissement. Heubner et Nitzsch étaient restés seuls pour édifier et consoler la population exposée aux horreurs du siége et du bombardement. Ils sauvèrent l'église dont la toiture commençait déjà à brûler. Il n'y avait de sécurité que dans les caves. Nitzsch continuait cependant ses visites aux malades et aux prisonniers au péril de ses jours.

Par le traité de Vienne, Wittemberg passa à la Prusse. Nitzsch fut nommé professeur au séminaire

(1) De evangeliorum apocryphorum in explicandis canonicis usu et abusu. De testamentis duodecim patriarcharum libri veteris Testamenti pseudepigrapho.

pastoral, qui remplaça en 1817 l'ancienne université, et fit des cours sur l'histoire de la vie ecclésiastique ; il interprétait en même temps des discours de Démosthène et de Chrysostôme, et dirigeait des exercices homilétiques. Il continua à dîner à la table de son père jusqu'à trente ans, c'est-à-dire jusqu'à l'époque de son mariage avec Mademoiselle Schmieder, la fille du directeur du séminaire. A l'occasion du jubilé de la Réformation, l'université de Berlin lui délivra le diplôme de docteur pour une dissertation latine sur le dogme du Saint-Esprit (1). Tout en cherchant à expliquer d'une manière spéculative la doctrine ecclésiastique de la Trinité, il fait remarquer que l'essence du christianisme ne doit pas être cherchée dans le dogme, mais dans la personne du Sauveur et dans sa parfaite sainteté qui nous garantit sa nature à la fois divine et humaine. Mais les efforts qu'exigeaient ses doubles fonctions de pasteur et de professeur dépassaient les forces physiques de Nitzsch; il dut demander son déplacement et accepta la place de surintendant ecclésiastique à Kemberg (1819-1822), qu'il échangea, quelques années après, contre celle de professeur à l'université de Bonn.

Son séjour à Bonn, de 1822 à 1847, marque l'apogée de son activité dans le plein épanouissement de toutes ses forces et de tous ses dons. Il fut, durant

(1) Das Theologoumenon vom Pneuma hagion als Mutter des Christs. Wittemb. 1816.

cette période, le chef spirituel de l'Eglise évangélique des pays rhénans (1). Il trouva une impulsion féconde dans le contraste que présentait le majestueux développement d'une Eglise catholique puissante et riche avec celui de communautés protestantes vivantes dotées d'une heureuse organisation presbytérale et synodale. Nitzsch se sentait en harmonie profonde et en communion intime d'idées avec ses collègues de l'université, parmi lesquels se trouvaient Niebuhr, Arndt, Brandis, Bethmann-Hollweg, Lücke, Sack et Bleeck; quatre-vingts à cent étudiants se groupaient autour de sa chaire, et dans leur nombre beaucoup de jeunes gens du Holstein et de la Suisse. Nitzsch possédait le don d'exciter au plus haut degré l'attention de ses auditeurs par son débit vivant, sobre et correct; il les faisait assister en quelque sorte à la genèse de sa pensée si riche et si profonde, pour laquelle il cherchait, non sans peine et sans luttes, une expression originale. On ne savait ce que l'on devait admirer le plus chez lui, son immense savoir ou sa pensée pénétrante, sa connaissance parfaite de l'antiquité classique et de l'Ecriture sainte, de la philosophie et de l'histoire de l'Eglise, ou la vie spirituelle si intense et si spontanée, grâce à laquelle il savait grouper et disposer d'une manière organique ces nombreux matériaux. Il professait sur les sujets les plus variés : le Livre de

(1) Voyez : Nitzsch u. die evangelische Kirche der preussischen Rheinprovinz. Protestant. Monatsblätter. 1860. H. 8, 10 et 11.

la Sapience, la Théologie biblique, l'Introduction au Nouveau Testament, l'Encyclopédie, le Droit ecclésiastique, l'Histoire des missions, etc. Parmi les travaux littéraires de cette période, nous citerons un *Mémoire sur l'Agende prussienne* (1), une *Lettre à Delbrück* (2), sur l'autorité des saintes Ecritures, deux recueils de sermons, une série d'articles dans les *Theologische Studien u. Kritiken*, dont il fut l'un des fondateurs, et où parut aussi d'abord sa *Réfutation de la Symbolique de Mœhler* (3).

VI

Mais l'ouvrage le plus important de Nitzsch, celui dans lequel ses vues trouvèrent leur expression fidèle mais laconique, c'est son *Système de la doctrine chrétienne* (4). Il est nécessaire de nous y arrêter quelque peu. Malgré un puissant attrait vers la spéculation religieuse, Nitzsch ne ressentit que de l'éloignement pour cette théologie, issue de l'école hégélienne, qui ne regardait la foi religieuse que comme la forme imparfaite et transitoire du savoir spéculatif. Il se rattache intimement à Schleier-

(1) Theologisches Votum. 1825.
(2) Sendschreiben an Delbrück. 1827.
(3) Protestantische Beantwortung der Möhlerschen Symbolik. 1835.
(4) System der christlichen Lehre. 1829.

macher qui le désignait lui-même comme l'homme dont il aimait le mieux à être loué et le moins à être blâmé. Son point de départ est la déclaration d'indépendance de la religion, qui a son siége dans le sentiment, vis-à-vis de la pensée philosophique. Il montre que le sentiment religieux s'objective nécessairement et devient, d'un côté, idée religieuse, et, de l'autre, loi morale, qu'il est par conséquent l'unité primitive et créatrice de la raison et de la conscience, le centre et le foyer de toute notre vie spirituelle. Le sentiment religieux renferme une idée, une connaissance immédiate qui est sa norme. Cette idée, dans le langage du christianisme qui a donné au sentiment religieux sa forme la plus accomplie, est la Parole de Dieu historiquement révélée et assimilée par la foi. C'est cette idée de la Parole de Dieu qui marque le point où Nitzsch a développé la théorie du sentiment religieux de Schleiermacher et s'en est écarté. Il distingue la Parole de Dieu de l'Ecriture sainte; elle est composée de ceux des éléments de l'Ecriture qui peuvent être assimilés par le sentiment religieux et qui concourent à réveiller, à purifier et à développer la vie intérieure. De cette manière, sans exclure la critique sacrée (dont les droits sont assurés par la distinction entre l'Ecriture et la Parole de Dieu), la dogmatique de Nitzsch procède d'une manière beaucoup plus décidée de l'Ecriture que celle de Schleiermacher. La Parole de Dieu, qui se manifeste à la fois comme une et comme diverse dans l'or-

gânisme vivant de l'Ecriture sainte, indique elle-même les diverses parties dont se compose le système chrétien; elle pousse à la spéculation et la féconde, elle devient ainsi la base de la science religieuse chrétienne. Cette science a dans l'Ecriture sainte la source permanente de son rajeunissement, sans être obligée de toujours revenir à la lettre même de l'Ecriture. Elle a de plus son histoire dans le développement du dogme chrétien qui, malgré toutes les erreurs et toutes les déviations qu'il présente, révèle pourtant la loi intérieure du progrès dans la vérité, qui en est l'âme, et conduit la science à toujours mieux sonder les profondeurs de l'Ecriture.

Ce qui distingue encore le système de Nitzsch, c'est la manière intime dont il unit et combine l'élément religieux et l'élément moral. Il ne veut admettre dans la doctrine chrétienne que ce qui exerce une influence sur la vie morale, ce qui est en rapport direct avec les forces salutaires (*das Heilskräftige*) dans lesquelles il fait consister l'essence du christianisme. La division elle-même de l'ouvrage indique nettement cette préoccupation éthique. La première partie traite du bien, c'est-à-dire de Dieu et de la créature; la deuxième traite du mal, c'est-à-dire du péché et de la mort; la troisième partie enfin traite du salut, c'est-à-dire de son incarnation dans la personne du Sauveur, de son assimilation par la foi, de la communion et de l'accomplissement final du salut.

L'ouvrage de Nitzsch a encouru un double reproche. Dès son apparition l'auteur fut accusé d'avoir trahi la cause de la science, en désespérant de construire un système chrétien sans avoir égard aux besoins pratiques de l'homme, et sans y faire toujours appel comme à une sorte d'*argumentum ad hominem*. Mais c'est là précisément la tâche de la théologie moderne d'abandonner de plus en plus la spéculation à la philosophie et de s'en tenir aux faits d'expérience religieuse, en se rappelant que le christianisme est moins un dogme qu'une vie. Ce que l'on peut blâmer dans la construction systématique de Nitzsch, c'est d'avoir disjoint, sous prétexte de les fusionner, les éléments de la science dogmatique et ceux de la science morale et d'avoir cru nécessaire de faire voir les conséquences pratiques qui découlent de chaque proposition dogmatique, alors que c'est de l'ensemble même de la doctrine, plutôt que de ses parties isolées que doit découler la morale chrétienne. Unies intimement par leurs principes, les deux sciences exigent néanmoins une tractation séparée.

Le second reproche est plus grave. Il concerne le choix même des matériaux que Nitzsch a fait entrer dans son système. Chez beaucoup d'entre eux le caractère religieux et le point de rattache à la morale semblent faire absolument défaut; ailleurs ils ne sont pas assez mis en lumière. Dans le désir de vouloir conserver autant que possible les anciennes formules ou les anciennes idées dogmatiques, notre au-

teur a dû avoir recours à un procédé d'interprétation et de spiritualisation que la matière ne comportait pas. Nitzsch a voulu rajeunir la doctrine de l'Eglise par une application plus conséquente des idées bibliques et la rendre acceptable en même temps à la pensée moderne par des explications plus ou moins ingénieuses. Mais la plupart de ses théories sur l'inspiration, sur la prophétie, sur le miracle, sur la personne de Jésus-Christ manquent de clarté et de netteté. L'esprit conservateur auquel il a obéi, les subtilités et les obscurités involontaires ou volontaires dans lesquelles sa pensée s'embarrasse enlèvent de la valeur à son ouvrage.

Nitzsch continua, pendant son séjour à Bonn, à unir l'activité ecclésiastique à l'activité académique. Animé d'un profond amour pour l'Eglise et de l'humble désir de la servir, il considérait la théologie pratique comme le couronnement des études universitaires. Il dirigea avec une rare intelligence le séminaire homilétique, et prêchait régulièrement dans l'église de l'Université, habile à découvrir les filons d'or que renferme l'Ecriture et à parler de l'abondance d'un cœur convaincu. Sa prédication, sans l'ombre d'ornements oratoires, respirait une sorte de calme contemplatif; mais en chaire aussi il ne réussissait pas à donner une expression simple et transparente à sa riche et profonde pensée. Comme membre du consistoire rhénan et comme vice-président du synode, il exerça une action heureuse et toujours respectée

sur la vie ecclésiastique de la province et ne resta étranger à aucune des questions qui divisaient alors les esprits.

VII

Nitzsch fut le centre spirituel du synode général qui se réunit à Berlin en 1846, à une époque où la tendance qu'il représentait semblait devoir triompher dans l'Eglise protestante d'Allemagne, et où le gouvernement prussien paraissait disposé à lui accorder les institutions libérales qu'elle réclamait depuis si longtemps et dont les provinces rhénanes seules possédaient quelques éléments. Dans la question capitale qui fut débattue à ce synode, Nitzsch s'éleva contre l'autorité dogmatique et légale des confessions de foi du seizième siècle et même du symbole apostolique. Le formulaire de consécration qu'il avait rédigé et dont il proposa l'adoption à l'assemblée n'énumérait qu'une série de vérités et de faits bibliques fondamentaux. La plupart des dogmes controversés étaient passés sous silence, et ceux qui étaient visés l'étaient avec les paroles mêmes de l'Ecriture. L'attitude que Nitzsch observa dans cette circonstance fut vivement blâmée par le parti orthodoxe.

Après avoir refusé dix appels successifs, il se ren-

dit en 1847 à celui qui lui vint de Berlin où il devait succéder à Marheineke. « Il lui en coûtait, dit son biographe, de se séparer de sa belle et tranquille maison avec son jardin et la vue sur le fleuve et le Siebengebirg, du noble cercle d'amis qui l'entouraient et de cette Eglise rhénane à laquelle il était uni par des liens si intimes, de toute cette vie de Bonn si riche en joies et en épreuves. » Des temps de luttes ardentes l'attendaient dans la froide et sablonneuse capitale des bords de la Sprée. La révolution d'abord, la réaction ensuite, avec un fanatisme pharisaïque qui n'était contenu que par des considérations de prudence mondaine, trouvèrent un adversaire plutôt qu'un allié dans Nitzsch. On doit regretter que son opposition n'ait pas été plus ferme et plus décidée et qu'à la fin de sa vie surtout il se soit laissé arracher des concessions fâcheuses. Successivement membre du consistoire, du conseil ecclésiastique supérieur et depuis 1855 prélat de Berlin, tour à tour suspecté et incriminé par les orthodoxes et par les libéraux, il lui fut difficile de maintenir sa pleine indépendance. Et pourtant les hommes de tous les partis ne pouvaient s'empêcher de le respecter profondément. Dans les conseils, dans les conférences, dans les grandes assemblées ecclésiastiques, où les hommes les plus considérés des tendances les plus diverses écoutaient avec vénération sa parole, il apparaissait toujours avec ce prestige et cet ascendant tout particulier qu'exerce une individualité revêtue d'une grande au-

torité morale. En politique, il appartenait au parti conservateur libéral, qui cherchait à donner à l'Etat une base éthique.

Il fut l'un des fondateurs de la *Revue théologique* (1), chargée de défendre l'union des Eglises luthériennes et réformées, et de réfuter par des articles apologétiques sérieux les attaques dirigées contre le christianisme. Lorsqu'en 1852, au plus fort de la réaction, l'Union courut les plus grands dangers et qu'un ordre du cabinet royal intima aux membres du conseil ecclésiastique supérieur l'ordre de désigner laquelle des deux Eglises ils entendaient représenter au sein du conseil, seul, Nitzsch déclara que quant à lui, il continuerait à y représenter l'Eglise unie. Dans son ouvrage sur l'*Union* (2), il chercha à prouver que son histoire était contemporaine de celle de l'Eglise protestante elle-même ; il réfuta ceux qui, méconnaissant les besoins actuels de l'Eglise, élevée au-dessus des divergences créées par les luttes dogmatiques du seizième siècle, ne voyaient dans l'Union que le caprice d'un souverain ou l'abandon de la foi des pères. L'idée de l'Union que défendait Nitzsch était celle d'une union doctrinale positive sur tous les articles des confessions de foi qui n'étaient pas en désaccord avec la Bible. Il rentra une seconde fois dans la lice par une vigoureuse réplique

(1) Deutsche Zeitschrift für christliche Wissenschaft u. christliches Leben. 1850.

(2) Urkundenbuch der evangelischen Union. Berl. 1853.

à l'adresse de Kahnis (1), qui l'avait accusé de catholicisme, parce qu'il ne distinguait pas assez entre la justification et la sanctification.

Nitzch traita maintes fois des sujets apologétiques soit dans des revues soit dans des conférences. Nous nous bornerons à rappeler celles sur Mélanchthon, sur Gellert, sur Lavater, sur les Frères moraves, sur la religion et l'histoire, sur le christianisme et les peuples non civilisés, ainsi que ses cours sur la doctrine chrétienne professés devant des étudiants de toutes les facultés (2). Mais l'ouvrage capital de ses dernières années fut son *Système de la théologie pratique* (3), dans lequel il s'éleva un monument durable témoignant à la fois de sa rare pénétration scientifique et de sa grande virtuosité pratique. Fruit de longues années de travail et d'expériences chrétiennes, ce livre, admirablement ordonné, présente de vrais trésors de sagesse pratique. L'idéal chrétien et l'idéal humain se pénètrent réciproquement, si bien qu'il apparaît avec une entière évidence qu'ils ont été faits l'un pour l'autre et que le christianisme n'atteint pleinement son but que s'il réussit à pénétrer de son esprit l'humanité entière dans tous ses

(1) Würdigung der vom Dr. Kahnis gegen die evangel. Union u. deren theologischen Vertreter gerichtete Bedenken. 1854.

(2) Voyez : Gesammelte Abhandlungen. Berl. 1863. 2 vol. Academische Vorträge über die christliche Glaubenslehre für Studirende aller Facultäten. 1859.

(3) System der praktischen Theologie. 1847-1867. 3 vol. Voyez aussi sa Predigtsammlung éditée par Marcus à Bonn. 1867.

rapports et toutes ses relations, de même que l'humanité ne réalisera sa destinée que par une assimilation de plus en plus complète de l'esprit chrétien.

A partir de 1863 la santé et surtout la vue de Nitzsch déclinèrent insensiblement. Il fut obligé de cesser ses cours et de déposer ses fonctions l'une après l'autre; il dut renoncer à faire plusieurs publications qu'il avait projetées. Déjà s'annonçaient des symptômes plus alarmants. Il tomba dans un état voisin de l'enfance ou plutôt dans une sorte de somnolence, mais qui n'enleva rien à sa grandeur morale. Une dernière fois il voulut prendre la plume pour défendre dans un écrit populaire l'idée favorite de toute sa vie, l'Union, à l'occasion du cinquantième anniversaire de sa fondation. Il ne put le faire. Il ressentait de même un vif besoin de prêcher et prononça d'admirables allocutions aux personnes de son entourage intime. Une douce mort vint, le 21 août 1868, délivrer son âme fatiguée. « Mes conceptions du monde futur, avait-il écrit peu de jours auparavant, deviennent plus concrètes, à mesure que je vieillis, et j'ai la douce certitude que ma demeure m'est préparée là-haut par les bien-aimés qui m'ont précédé. »

Il est difficile de tracer un portrait fidèle de son individualité. « Dieu m'a donné peu de passions, » dit-il un jour. Mais ce n'était pas seulement son tempérament, c'était aussi la puissante discipline de son esprit qui lui permettait de garder la mesure,

même dans les moments les plus agités de sa vie, et d'unir à une fermeté inébranlable une grande douceur. Plus son regard était profond et pénétrant, plus semble-t-il — chose bien rare — son jugement sur les personnes était bienveillant. Son érudition, sa richesse de pensée, son génie spéculatif excitaient l'admiration, mais ce qui remplissait ses disciples et ses amis de vénération pour lui, c'était le caractère profondément religieux et moral de son individualité, l'unité sensible de la doctrine et de la vie.

S'assimiler les objets les plus disparates et les plus réfractaires à sa pensée, approfondir tous les phénomènes, ranimer la lettre morte, faire revivre et spiritualiser les dogmes vieillis et les traditions éteintes : tel fut le principe de la théologie de Nitzsch. Il joignait l'ardeur mystique et l'esprit spéculatif à une science historique et philologique étendue. Jamais la délicatesse exquise du sentiment religieux ne s'est unie à un jugement plus solide et plus ferme. La force comme aussi la faiblesse de Nitzsch, c'est l'association un peu hâtive d'un sentiment religieux profond avec les formules ecclésiastiques, la fusion quelque peu forcée de l'idée et de l'histoire. Ce qui manque, c'est le chaînon intermédiaire, le sens critique qui trie et qui purifie. Cette absence de la critique explique le mélange d'idéalisme et d'expressions impropres qui caractérise la théologie de Nitzsch. Il possède le rare talent de spiritualiser le dogme et de faire ainsi illusion à ceux qui l'ac-

ceptent. Mais cette illusion se dissipe à la suite d'un examen plus soutenu, d'une réflexion plus mûre; elle n'est même possible que grâce à l'obscurité involontaire dont s'enveloppe la pensée de Nitzsch. On l'a surnommé l'Héraclite de la théologie moderne. Cette obscurité a sa source dans sa nature intérieure très-primitive, très-spontanée, très-riche qui lutte sans cesse pour chercher une expression originale à des pensées originales. La raison claire, lumineuse, simple fait défaut à Nitzsch qui, sous le rapport de la forme, est en tous points l'opposé de Voltaire. Il recherche d'une manière presque maladive la concision. Lui-même d'ailleurs semble incapable de soutenir le poids, dirons-nous, ou l'illusion du dogme ainsi idéalisé à force de subtilité et d'obscurité; il retombe dans une sorte de positivisme et se courbe sous l'objectivité des formules ecclésiastiques. Tout se réduit chez lui à des essais, à des velléités spéculatives.

VIII

A côté de Nitzsch nous pouvons placer August Dettlew Christian Twesten, né en 1789, professeur à Kiel en 1819 et à Berlin depuis 1835. Il s'est fait remarquer par son talent d'exposition claire, correcte mais peu profonde; il présente également le

christianisme comme relevant du domaine de l'expérience intérieure et sépare strictement la dogmatique et la philosophie. Son ouvrage sur la *Dogmatique de l'Eglise luthérienne* (1) est demeuré inachevé, l'on ne sait trop pour quelle cause, car l'auteur est encore en vie. Le premier volume renferme les prolégomènes à la dogmatique, le second est consacré à la doctrine de Dieu et des anges. L'auteur prend comme point de départ les dogmes généralement regardés comme revêtus de la sanction ecclésiastique et se propose de montrer leur valeur à la fois religieuse et scientifique. Aussi n'a-t-il pas entrepris de réunir lui-même les matériaux destinés à faire l'objet de son examen; il a craint que l'on ne soupçonnât son impartialité dans le choix qu'il aurait pu faire. Il a préféré se servir du manuel de De Wette, qui lui semble avoir réuni de la manière la plus judicieuse et la plus impartiale les matériaux qui composent la doctrine ecclésiastique.

Nous nommerons ensuite JULIUS MULLER, né à Brieg en 1801, qui étudia le droit avant de se vouer à la théologie et professa successivement à Gœttingue, à Marbourg et depuis 1839 à Halle. Il est disciple de Neander plutôt que de Schleiermacher et n'a pu se défendre dans ses écrits d'une polémique assez amère contre la philosophie hégélienne et la critique

(1) Vorlesungen über die Dogmatik der evangel.-lutherischen Kirche. Kiel. 1826. 2 vol.

de Baur. Le plus important de ses ouvrages est une étude très-développée sur *la Doctrine chrétienne du péché* (1). L'auteur s'y applique à défendre l'idée de la personnalité et de la liberté, tant en Dieu que dans l'homme, contre le panthéisme et le déterminisme. Dieu étant un être personnel et libre ne saurait être lié par les lois de la nature. Sa volonté le place au-dessus d'elles, ce qui légitime le point de vue du supranaturalisme. Quant à l'antinomie qui résulte de l'affirmation de la liberté morale de l'homme et de celle du péché originel, elle trouve son explication dans l'hypothèse de la préexistence des âmes humaines et dans une détermination de la volonté qui remonterait à cette époque anté-terrestre. Cette doctrine, renouvelée d'Origène, de Jacob Boehme et de quelques autres théosophes, ne trouva point d'adhérents. Elle est trop artificielle pour que la pensée puisse s'y arrêter, et ne résout les difficultés qu'en les supprimant, c'est-à-dire en les reléguant dans un domaine où tout examen scientifique devient impossible.

On ne peut refuser à Julius Müller une certaine habileté dialectique à relier et à combiner entre elles un certain nombre d'idées ingénieuses, mais sa pensée manque de suite et de puissance créatrice. C'est ce qu'on remarque surtout dans un ouvrage apologétique sur le *Rapport de la théologie dogmatique avec*

(1) Die christliche Lehre von der Sünde. Bresl. 1839 2 vol. 5e édition non revue. 1867.

les tendances antireligieuses du temps présent (1), dans lequel il prend la défense du surnaturel, en revendiquant pour la théologie un domaine à part, celui de la foi, abrité contre les objections de la philosophie. L'absence d'originalité et de puissance créatrice se fait également sentir dans ses *Etudes dogmatiques* (2), publiées récemment, et qui contiennent une série d'articles qui ont paru à diverses époques sur les rapports de la pensée et de la foi, sur le principe formel de l'Eglise évangélique, sur la question de savoir si le Fils de Dieu fût devenu homme si le genre humain n'eût point péché, sur les rapports du Saint-Esprit et de la Parole de Dieu, sur l'Eglise invisible, sur les doctrines de Luther et de Calvin concernant la sainte Cène, sur l'institution divine du saint ministère.

Le même caractère artificiel, la même absence de vigueur et de force spirituelle nous les retrouvons dans le livre de J. Müller sur l'*Union* (3). En 1847 encore, dans une brochure sur le Synode général de Berlin (4), il avait soutenu que l'Eglise unie ne devait pas seulement écarter toutes les doctrines controversées entre luthériens et réformés, mais encore toutes

(1) Das Verhältniss der dogmatischen Theologie zu den antireligiösen Richtungen der Zeit. 1843.

(2) Dogmatische Abhandlungen. Bremen. 1870.

(3) Die evangelische Union, ihr Wesen u. ihr göttliches Recht. 1854.

(4) Die erste Generalsynode der evangelischen Landeskirche Preussens. 1847.

celles qui renferment des éléments scolastiques, étrangères à la substance religieuse du dogme chrétien. Sept ans plus tard il établit au contraire que l'Union ne peut être obtenue que par le moyen d'un *consensus doctrinæ,* c'est-à-dire d'une nouvelle confession de foi laborieusement composée de tous les dogmes sur lesquels aucun désaccord ne s'est produit au seizième et au dix-septième siècle et dans la forme même que ces dogmes ont reçue dans les livres symboliques de cette époque. L'union des Eglises protestantes, d'après lui, est fondée sur les dogmes qui leur sont communs ; elle ne veut pas se constituer en Eglise nouvelle, mais se borner à faire disparaître les traces des vieilles divergences dont le souvenir s'est effacé dans les consciences. Mais ce qui ne s'est pas moins perdu, c'est l'intelligence ou plutôt l'usage des formes scolastiques dans lesquelles nos confessions de foi du temps de la Réformation ont cru devoir exprimer certaines affirmations du sentiment religieux ou même certains points de la doctrine chrétienne. Et c'est là ce dont Julius Müller paraît ne pas tenir compte.

IX

Karl Ullmann est, avec Neander et Nitzsch, le représentant le plus éminent de l'école de Schleier-

macher (1). Né le 15 mars 1796 à Epfenbach, près de Heidelberg, où son père était pasteur, il fit ses études sous Daub, Paulus et Schwarz et les acheva à Tubingue. Les beaux-arts se disputèrent pendant quelque temps son goût et ses occupations avec la théologie. Lié avec le peintre Rottmann, l'auteur des admirables paysages grecs de la Pinacothèque de Munich, ainsi qu'avec les poëtes Uhland, Gustav Schwab et Pfister, il puisa dans leur commerce cet amour des belles formes et ce style clair, correct et attrayant qui caractérise si heureusement ses ouvrages. Après un court vicariat à Kirchheim, se sentant une vocation décidée pour la carrière de l'enseignement, il recommença ses études académiques, suivit à Heidelberg les cours de Hegel et de Kreuzer et fit un séjour dans l'Allemagne du Nord, à Berlin surtout, où il trouva la tendance théologique qui répondait à ses propres aspirations.

Depuis 1820 Ullmann fit des cours exégétiques et historiques à Heidelberg et publia deux travaux critiques sur la seconde épître de Pierre, dont il essaya de sauver le premier chapitre, accordant l'inauthenticité du reste de l'épître, et sur la troisième épître de saint Paul aux Corinthiens, traduite de l'arménien et regardée comme authentique par Rink. Comme fruit

(1) Voyez : Beyschlag : Dr. Karl Ullmann. Eine biographische Skizze. Gotha. 1866. Holtzmann : Protest. Kirchenzeitung. 1865, Nos 22 et 23. Hagenbach : Zur Erinnerung an Dr. C. Ullmann. Protestant. Monatsblätter. 1865. II. 6.

de ses études patristiques, il publia en 1825 une monographie sur *Grégoire de Nazianze* dont il admirait le caractère élevé et la puissance des convictions. Non inférieur en valeur aux meilleurs travaux de Neander, cet ouvrage détermina la nomination d'Ullmann comme professeur ordinaire. Mais Heidelberg était alors un centre peu favorable à son activité académique. Parmi les étudiants les uns adhéraient aux vues de Daub, les autres à celles de Paulus. Ullmann se lia étroitement avec son collègue UMBREIT (1795-1860), esprit droit et intègre, connu par ses travaux sur l'Ancien et sur le Nouveau Testament, et par une étude estimée sur le péché (1). Il fonda, de concert avec lui, en 1828 les *Theologische Studien u. Kritiken* qui devinrent l'organe de la nouvelle théologie évangélique et se conquirent promptement un nombreux et fidèle public d'abonnés. Le premier article d'Ullmann sur *la Sainteté parfaite de Jésus* (2) causa une grande sensation et, publié à part, eut un nombre considérable d'éditions. C'est une étude apologétique sur le point central de la dog-

(1) Kohelet, des weisen Königs Seelenkampf. 1818. Das Lied der Liebe. 1820. Hiob. 1824. Die Sprüche Salomo's 1826. Die Psalmen. 1835. Die Grundtöne des A. T. 1843. Die Propheten des A. T. 1841-46. 4 vol. Der Knecht Gottes. 1840. Neue Poesie aus dem A. T. 1848. Erklärung des Römerbriefes auf dem Grunde des A. T. 1850. Die Sünde. 1853. Voyez le nécrologue composé par Ullmann et par Riehm. Stud. u. Krit. 1862. H. 3.

(2) Ueber die Unsündlichkeit Jesu, 1829, publié séparément sous le titre : Die Sündlosigkeit Jesu. Eine apologetische Betrachtung. Hamb. 1830, traduit en français par Th. Bost.

matique telle qu'elle a été renouvelée par Schleiermacher. Le but de l'auteur est de donner au christianisme une base historique solide, et il croit n'en pas pouvoir trouver de meilleure que la sainteté parfaite de Jésus démontrée à la fois par les textes, c'est-à-dire par le témoignage que Jésus se rend à lui-même (ce qu'on peut appeler l'étude psychologique de sa conscience), et l'impression qu'il a faite autour de lui, sur ses disciples, ainsi que par l'existence même de l'Eglise chrétienne qui ne s'expliquerait pas sans ce fait. « C'est la réalité seule, dit Ullmann, qui produit la réalité. » De simples conceptions ne créent pas une vie nouvelle. Ou bien vous êtes obligés de nier que les forces les plus pures, capables de produire une régénération morale, se soient répandues réellement dans une inépuisable abondance à travers l'humanité, et c'est ce que l'histoire vous défend, ou bien vous êtes forcés de reconnaître que celui dont découlaient ces forces était doué de manière à produire précisément ces effets. On doit faire remarquer pourtant que si les textes sont étudiés avec soin dans cette étude, on est étonné d'y trouver une absence complète de critique des sources. Suffisant peut-être à l'époque où il parut, cet ouvrage devrait aujourd'hui être complété à divers égards pour atteindre le but qu'il se propose.

Ullmann fut appelé à Halle en 1829 pour y enseigner l'histoire de l'Eglise, la dogmatique et la symbolique. Tout en contribuant à y combattre l'in-

fluence du rationalisme, il s'éleva avec une noble énergie en faveur de la liberté de l'enseignement menacée par les attaques de la *Gazette évangélique* contre Gesenius et Wegscheider (1). Il publia dans les *Studien* diverses études historiques, parmi lesquelles celle sur *Johann Wessel*, le précurseur de Luther, fut surtout remarquée. Des épreuves domestiques, l'attrait du pays natal et un appel pressant du gouvernement badois déterminèrent son retour à Heidelberg en 1836. Il comptait sur un renouvellement de la faculté et des études théologiques dans l'esprit de l'école de la conciliation à laquelle lui-même se rattachait, et en effet l'arrivée de Rothe, de Hundeshagen et d'autres, qu'il avait provoquée, releva le nombre des étudiants.

Ullmann fut ramené aux travaux apologétiques par la *Vie de Jésus* de Strauss. Il lui reproche (2) de fermer la voie à toute critique impartiale, en affirmant que tout dans les Evangiles doit être ou historique ou mythique; il le blâme avec non moins de justesse de méconnaître l'importance de la personnalité dans l'histoire de la fondation du christianisme. Ullmann fit un pas de plus en proclamant, dans un traité intitulé de l'*Essence du christianisme* (3),

(1) Theologische Bedenken. 1830.

(2) Historisch oder Mythisch. Beiträge zur Beantwortung der gegenwärtigen Lebensfrage der Theologie. 1838.

(3) Das Wesen des Christenthums. 1845, traduit en français par Sardinoux.

son indépendance des formules orthodoxes, et en insistant sur la distinction à faire entre la foi et la dogmatique. Il relève le caractère humain dans la révélation et dans l'Ecriture, et l'importance de la personne du Christ, qui en est le centre intime et comme la moelle. A côté des écoles qui nous représentent le christianisme successivement comme une doctrine (le rationalisme et le supranaturalisme), comme une loi morale (Kant) et comme une force rédemptrice (la Réformation), on trouve de bonne heure une quatrième qui en fait consister le caractère essentiel dans l'union de l'homme avec Dieu, et le définit en conséquence la religion de l'unité du divin et de l'humain, ou celle de la glorification divine et de la divinisation de l'homme et de l'humanité en Christ et par Christ. C'est à cette dernière définition qu'Ullmann se rallie. Le christianisme est une puissance de vie, un principe créateur et organique. Tout le christianisme est déjà renfermé dans la personne qui l'a fondé, personne aussi véritablement divine qu'humaine et humaine que divine, organisme spirituel vivant qui rayonne et déploie magnifiquement ses forces et ses dons au sein de l'humanité, et qui tend invinciblement à se l'assimiler pour en faire, par sa vertu triomphante, un royaume de Dieu. Mais cette union et cette pénétration complète du divin et de l'humain, comment faut-il nous les représenter? Tout est là, et pourtant, c'est précisément sur ce point que nous attendons en vain des éclaircissements de

la part de notre auteur. Il ne suffit pas de répéter sur tous les tons que Jésus-Christ est l'Homme-Dieu ou le Dieu-homme, ces formules exigent une interprétation rigoureuse qu'Ullmann a négligé de donner. Il nous dit encore que le christianisme est divin dans son essence et son origine, humain dans sa forme et dans son développement, et que le rationalisme a méconnu le premier point et le supranaturalisme le second. Tout cela, à la vérité, ne nous apprend pas grand'chose, alors qu'on nous laisse ignorer le mode d'après lequel Dieu agit sur l'humanité et en vertu duquel le divin s'unit à l'humain et l'humain au divin.

L'activité d'Ullmann s'exerça avec plus de bonheur sur le terrain historique. Son œuvre principale, *les Réformateurs avant la Réforme* (1), qui comprend, outre l'article sur Wessel, des études sur Johann von Goch, Johann von Wesel, les Frères de la vie commune et les mystiques des bords du Rhin, se distingue par la solidité des recherches, la grâce et la chaleur de l'exposition. Avec elle s'arrêtent les publications théologiques de notre auteur. Son intérêt, à partir de ce moment, se tourne de préférence vers les questions ecclésiastiques pratiques. Il avait un don et un goût particuliers pour les essais de conciliation entre la théologie et la culture intellectuelle moderne, pour la vulgarisation et l'exposition populaire des recherches scientifiques.

(1) Die Reformatoren vor der Reformation. 1842.

Quant au gouvernement de l'Eglise, Ullmann a énoncé dans un opuscule sur l'*Avenir de l'Eglise évangélique en Allemagne* (1), les principes qui le guidaient dans cette matière. Il veut la distinction mais non la séparation de l'Eglise et de l'Etat. De la part de l'Etat : tolérance de tout ce qui n'est pas contraire à la morale, protection des confessions chrétiennes reconnues (par qui? en vertu de quel critère?) comme organes des forces morales les plus puissantes qui soutiennent l'Etat. Dans les universités : obligation de retenir les principes sur lesquels repose la confession évangélique. Dans l'Eglise : maintien des confessions comme types du témoignage de la foi. Ullmann demande également que l'organisation consistoriale, c'est-à-dire césaropapiste et bureaucratique, soit complétée par des institutions presbytérales et synodales, comme si les unes n'excluaient pas les autres, et comme si une indépendance sérieuse de l'Eglise était possible avec les droits accordés à l'Etat en vertu de sa qualité de tuteur de l'Eglise.

La révolution badoise de 1848 à 1850 ne fut pas sans exercer une influence fâcheuse sur les vues d'Ullmann. Son conservatisme se précisa davantage. Nommé prélat à Carslruhe en 1853, il prit une part importante aux essais de réaction ecclésias-

(1) Für die Zukunft der evangelischen Kirche. 1846.

tique qui atteignirent leur point culminant au synode général de 1855, dans le nouveau catéchisme, la nouvelle liturgie rédigée par le docteur Bæhr, et le caractère confessionnel que devait recevoir l'Eglise badoise. Ullmann partagea l'impopularité qui frappa les auteurs de ces mesures et fut l'une des premières victimes de l'opposition qu'elles provoquèrent. Il donna sa démission en 1850 et mourut cinq ans après, cruellement peiné des échecs que ses vues ecclésiastiques venaient de subir et des injustes attaques que l'on avait fait rejaillir sur son caractère.

Ullmann n'était pas un de ces esprits créateurs, un de ces génies prophétiques auxquels il est donné de mener la théologie et l'Eglise dans des voies nouvelles, mais il est l'un des plus beaux talents qu'ait possédés l'Eglise évangélique, dans ce siècle, en Allemagne. Humaniste chrétien, il a réalisé, dans ses écrits comme dans sa vie, l'essence du christianisme sous sa forme la plus pure et la plus noble. Historien et apologiste, il a rendu en faveur de l'Evangile un témoignage éloquent et béni. Caractère aimable, bienveillant et doux, ennemi de tous les extrêmes, de tout ce qui trouble l'harmonie et aigrit les esprits, il était fait pour être l'homme de la conciliation et de la paix. Schwarz va beaucoup trop loin, lorsqu'il lui reproche une grande pauvreté d'idées cachée sous une habileté extraordinaire de formes. « Les périodes sont si élégantes, si arrondies, leur chute est si belle que l'on peut

difficilement se représenter quelque chose de plus séduisant, mais aussi de plus vide... La théologie d'Ullmann offre un mélange confus d'idées né du vain effort de concilier le supranaturalisme et le rationalisme; elle n'est qu'un supranaturalisme honteux qui a une répulsion profonde mais secrète contre les miracles, en retranche et en supprime autant que possible dans le détail, sans pouvoir se débarrasser de l'idée même du miracle (1). » Il y a beaucoup de mauvaise humeur au fond de ce jugement, qui atteindrait au besoin Schleiermacher lui-même et tous les théologiens qui ont retenu dans leur système un élément surnaturel. La vérité est qu'Ullmann n'était pas un esprit systématique. Il n'a pas de théologie originale. Il ne fait que vulgariser, préciser, revêtir de formes claires et saisissables les vues de son maître. Nous ne lui ferons pas un crime d'avoir été grand artiste et médiocre dogmaticien. Son mérite est d'avoir excité chez beaucoup, par ses ouvrages historiques surtout, un vif et sérieux intérêt pour le christianisme, ses témoins, ses œuvres et ses doctrines.

(1) Zur Geschichte der neuesten Theol., 3e édit., p. 371

CHAPITRE IV

LA NOUVELLE ORTHODOXIE

I

Le courant qui emporta les esprits vers une restauration de l'ancienne orthodoxie ne fut pas un mouvement purement artificiel. Il fut provoqué par le réveil du sentiment religieux qui, comme nous l'avons vu plus haut, suivit les guerres de l'indépendance nationale. On sentit le besoin de s'armer pour la lutte d'une foi pratique, d'un christianisme populaire aux conceptions saisissables et un peu massives, comme l'avait été celui de Luther. La théologie moderne, éclose dans les cabinets des savants et adoptée par les cercles des hommes cultivés, parut trop spiritualiste, trop finement aiguisée, trop raffinée, trop sentimentale. On l'accusait d'être vague et de ne pouvoir convenir qu'aux gens d'esprit. N'oublions pas qu'une sorte d'abîme s'était creusé au dix-huitième siècle entre la culture intellectuelle et les besoins du peuple, et que l'Eglise n'avait rien su faire pour le combler. De là, chez un certain nombre d'esprits, la pensée

d'un retour aux conceptions de l'âge de la Réformation.

Cette tendance à la restauration était favorisée d'ailleurs par les événements politiques. Les gouvernements considérèrent le retour à la foi du passé comme le moyen le plus facile, le plus prompt et le plus sûr de maintenir ou de faire rentrer leurs sujets dans l'obéissance passive. Des jurisconsultes, des journalistes, des théologiens, aux gages de l'Etat, insistèrent sur l'insuffisance notoire de la *Vermittlungstheologie* qui se rattachait à Schleiermacher; ils relevèrent le besoin d'institutions ecclésiastiques solides et de formules dogmatiques précisés. Alors déjà l'on commit avec le mot de réalisme les étranges abus dont nous avons été témoins depuis.

Ces tendances réactionnaires trouvèrent un allié commode dans le piétisme. Seul, il possédait des associations et des établissements enfantés par la foi chrétienne; presque seul, il avait conservé une vie religieuse intime et ardente. Il s'opéra alors une sorte de fusion entre le piétisme et la nouvelle orthodoxie, fruit de la réaction politique, sans pourtant que leurs représentants réussissent à se préserver entièrement de l'influence des idées modernes. On insista à la fois sur la nécessité d'entretenir la conscience du péché et sur celle de défendre la pure doctrine; on condamna tous les produits littéraires et artistiques qui dataient de l'âge classique; on enseigna de nouveau l'obscurcissement radical de la rai-

son humaine et son impuissance absolue à saisir et à juger les choses divines; on s'attacha à une théorie toute mécanique de l'inspiration biblique, entraînant à sa suite l'idolâtrie du canon, la haine et la proscription de la critique. Tout sauver ou tout lâcher : telle fut la devise de ces nouveaux restaurateurs. Dans ce courant général on distingue trois influences particulières : celle du piétisme proprement dit ayant son siége dans le Wupperthal, dans le Wurtemberg et à Bâle; celle des théologiens de la cour, principalement à Berlin; celle des vieux luthériens qui se séparèrent de l'Eglise, lorsque la nouvelle agende prescrivit, pour réaliser l'Union, l'emploi d'un rite neutre dans la célébration de la sainte Cène.

II

L'un des premiers et des plus sympathiques représentants de la nouvelle orthodoxie fut Claus Harms (1) qui, malgré le peu de profondeur de sa pensée, l'incohérence de ses vues et l'obscurité de son style, exerça une grande influence sur son temps par son caractère fortement trempé et par la puissance d'une

(1) Voyez : Dr. Cl. Harms Lebensbeschreibung, verfasst von ihm selber. Kiel. 1851. M. Baumgarten : Ein Denkmal für Cl. Harms. Braunschw. 1855. Colani : Revue de théologie, Ire série. V, p. 225 et 257.

volonté énergique mise au service de convictions inébranlables. Harms est né en 1788, à Fahrstedt, dans le pays de Dithmarsch, à l'ouest du Holstein, de la forte race de paysans qui habite ce rude district. Son père était meunier et jouissait d'une certaine aisance; sa mère était une femme d'une grande piété et d'une grande douceur. Rien de plus gracieux que les souvenirs d'enfance sur les dunes rapportés dans l'autobiographie de notre auteur. Harms avait eu des leçons d'un pasteur rationaliste, mais la fortune paternelle ne suffisait point pour lui permettre de continuer ses études. Il dirigea donc le moulin, et dans ses moments de loisir s'occupait des affaires communales avec cette persévérance intelligente qui distingue les habitants du pays de Dithmarsch. Alors déjà se manifestent chez lui cette verve humoristique et cet esprit poétique unis à un grand bon sens qui constitue le fond de son caractère.

A la mort de son père, Harms s'engage comme domestique; puis, grâce à ses épargnes et à sa louable opiniâtreté de vouloir s'instruire, il entre à l'école latine de Meldorf et bientôt à l'université de Kiel. L'impression que fit sur lui, à cette époque, la lecture des *Discours* de Schleiermacher fut profonde et décisive. Il donna congé à ses opinions rationalistes et sentit se réveiller en lui le sentiment de sa vocation au saint ministère. Pourtant, à l'énergie un peu brusque de son caractère, il fallait une nourriture plus substantielle que celle que pouvait lui offrir une

théologie qui flottait incertaine entre le spinozisme et le romantisme. Il soumit sa raison à la doctrine orthodoxe et attacha une valeur particulière aux vieilles formes luthériennes dont le chaud coloris et la forte saveur plaisaient à son imagination. Harms resta d'ailleurs indiscipliné par conscience, unissant un individualisme très-prononcé à des tendances semi-catholiques. Précepteur dans une famille du Holstein, puis successivement pasteur à Lunden et à Kiel, cumulant avec les fonctions de pasteur celles de pharmacien, de médecin et de jurisconsulte, il obtint un grand succès comme prédicateur et fit une guerre à mort au rationalisme. Les recueils de sermons (1) publiés par lui ont été fort recherchés et n'ont pas peu contribué, dans leur rude et naïf langage, au réveil de la vie religieuse en Allemagne.

En 1817, à l'occasion du jubilé de la Réformation, Harms publia, à la suite de celles de Luther, 95 *thèses* (2) contre ce qu'il appelait l'Antéchrist moderne ou la raison érigée en pape. Ces thèses qui devaient frapper les esprits par leurs images pittoresques, leur tour paradoxal, leurs affirmations massives et qui, comme des fusées brillantes, éblouissent un instant pour se perdre ensuite en fumée, sont devenues la charte de la nouvelle orthodoxie.

(1) Winterpostille. Kiel. 1808. 6e édit. 1846. Sommerpostille. 1811. 6e édit. 1846 et douze autres séries de sermons.

(2) Das sind die 95 Thesen oder Streitsätze Dr. Luthers zum besondern Abdruck besorgt u. mit andern 95 Sätzen, als mit einer Uebersetzung aus 1517 in 1817 begleitet. Kiel. 1817.

Nous en citerons quelques-unes : « I. Si notre Maître et Seigneur Jésus-Christ dit : « Amendez-vous ! » il veut que les hommes se forment d'après sa doctrine; il ne formule pas la doctrine d'après les hommes comme on fait maintenant. IX. Le pape de notre temps, notre Antéchrist, c'est, par rapport à la foi, la raison, par rapport à l'activité, la conscience à laquelle on a décerné, comme une triple couronne, le droit de légiférer, de récompenser et de punir. XI. La conscience ne peut pas pardonner les péchés. Nul ne peut se pardonner les péchés à lui-même. Le pardon appartient à Dieu. XIV. L'opération, en suite de laquelle on dépose Dieu de son siége de juge pour y placer sa propre conscience, s'est accomplie pendant qu'il n'y avait aucune sentinelle dans notre Eglise. XVII. Si la conscience cesse de lire pour commencer à écrire elle-même, ses affirmations seront aussi diverses que les manuscrits des hommes. Que quelqu'un me nomme un péché que chacun regarde comme tel ! XXIV. « Tu as, ô homme, deux lieux devant toi, » lisait-on dans un vieux cantique. De nos jours, on a assommé le diable et endigué l'enfer. XXVIII. D'après l'ancienne foi, Dieu créa l'homme; d'après la nouvelle, c'est l'homme qui crée Dieu. XXXII. La prétendue religion rationnelle est dépouillée soit de raison, soit de religion, soit de l'une et de l'autre. XLVII. Si la raison, en matière religieuse, prétend être plus que laïque, elle devient hérétique. LI. Nous regardons comme saints

les mots mêmes de notre religion révélée; nous ne les considérons pas comme un habit que l'on peut ôter à la religion, mais comme son corps. C'est grâce à eux qu'elle a la vie. LXVII. C'est une singulière prétention de demander la liberté d'enseigner une nouvelle foi du haut d'une chaire que l'ancienne foi a établie et d'une bouche que l'ancienne foi nourrit. LXXV. On veut enrichir aujourd'hui l'Eglise luthérienne, comme une pauvre servante, par un mariage. Pour Dieu! Ne consommez pas l'acte sur les ossements de Luther. Ils pourraient revivre, et alors — malheur à vous! LXXVII. Dire que le temps a renversé le mur qui séparait les luthériens des réformés n'est pas parler correctement. Il faut dire que luthériens et réformés sont devenus infidèles à la foi de leur Eglise. XCII. L'Eglise évangélique catholique est une magnifique Eglise. Elle se maintient et se développe surtout par les sacrements. XCIII. L'Eglise évangélique réformée est une magnifique Eglise. Elle se maintient et se développe surtout par la Parole de Dieu. XCIV. Plus magnifique que toutes deux est l'Eglise évangélique luthérienne. Elle se maintient et se développe par les sacrements et par la Parole de Dieu. XCV. Les deux autres Eglises tendent à se fondre en elle, même sans la participation volontaire des hommes. Quant à la voie des méchants, elle périra. »

Telle est la substance de ces thèses qui causèrent le plus vif retentissement en Allemagne. La polé-

mique qu'elles provoquèrent enfanta près de deux cents brochures et révéla surtout l'extrême faiblesse des arguments employés dans les deux camps. Harms lui-même publia deux écrits pour défendre ses thèses. Sans être professeur, il entretenait de fréquents rapports avec les étudiants de Kiel. Il tenait chez lui des conférences, principalement sur les diverses branches de la théologie pratique. De là son ouvrage sur la *Théologie pastorale* (1) qui renferme un singulier mélange de conseils justes et d'idées bizarres, de vues ingénieuses et fort libres et d'attachement à des usages ou à des institutions surannés. En matière politique, Harms était partisan de la monarchie absolue. « Toute constitution, dit-il, est un attentat à la logique. Il n'y a pas d'intermédiaire possible entre celui qui gouverne et ceux qui sont gouvernés. Il n'y a pas de gouvernement qui coûte plus cher que le gouvernement populaire; nulle part il n'y a moins de liberté que lorsque c'est un peuple libre qui fait la loi. La majorité du nombre est un despote, plus irrationnel, plus capricieux, plus cruel, dans certaines circonstances, que ne le sont ni le czar ni le sultan. On promulgue aujourd'hui des constitutions et demain on les viole.... Après le christianisme, la monarchie absolue est ce qu'il y a de meilleur sur la terre; elle est, ce qu'est en droit le serment, la seule

(1) Pastoraltheologie in Reden an Theologie-Studirende hervorgegangen. Kiel. 1830-1834. 3 vol. I. Der Prediger. II. Der Priester. III. Der Pastor. 2e édit. 1837.

chose sainte en matière de gouvernement. » Il est intéressant de faire remarquer que Harms défendit les droits des duchés du Schleswig-Holstein contre Hengstenberg, favorable à une annexion allemande ou plutôt prussienne. Harms refusa un appel en Russie et à Berlin. A partir de 1848, il sentit sa santé s'affaiblir de plus en plus. Il se démit successivement de toutes ses fonctions et mourut en 1855. Avec lui l'Allemagne perdit un défenseur original de la foi chrétienne, qui faillit la compromettre par l'intempérance de son langage et de ses opinions, et un caractère ferme et conséquent comme il en existe peu de nos jours.

III

Mais le chef, aussi habile que puissant, de l'orthodoxie moderne, celui qui pendant plus de trente ans a représenté avec le plus d'éclat le servilisme politique uni au fanatisme religieux, c'est Ernst Wilhelm Hengstenberg (1). Né, en 1802, dans le comté de la Marche en Westphalie, réformé d'origine, libéral et patriote en 1813 à Bonn où il s'occupa surtout d'études orientales, Hengstenberg se sépara des rationalistes à l'école des missions de Bâle où il entra en

(1) Voyez surtout Ad. Müller : Hengstenberg u. die evangel. Kirchenzeitung. Berl. 1857.

1823. Etabli à Berlin l'année suivante en qualité de *privat docent*, il se mit à la tête du parti piétiste, très à la mode alors à la cour, et lui dut toutes les faveurs dont il fut l'objet. Deux dissertations insignifiantes (1) lui valurent le titre de professeur à l'université, à côté de Schleiermacher et de Neander. Il enseignait spécialement l'Ancien Testament et publia une série d'ouvrages et de commentaires sur cette matière (2). Partisan de l'infaillibilité absolue de l'Ecriture sainte et d'une inspiration toute littérale, notre auteur défendit avec habileté et passion les écrits de la Bible attaqués par la critique, la christologie des prophètes, les institutions et les faits historiques de l'ancienne alliance. Son exégèse est animée au plus haut point de l'esprit rabbinique (3). Pressant la lettre d'un passage avec une pénétration et une subtilité toutes talmudiques, il l'arrange, le façonne, le tord jusqu'à ce qu'il réussisse à lui faire signifier ce qu'il a voulu. Abusant d'une manière intolérable de la méthode allégorique, il rencontre à chaque page de l'Ancien Testament des allusions à des événements contem-

(1) Ueber das Verhältniss des innern Wortes zum äussern. 1825 Ueber Mysticismus, Pietismus u. Separatismus. 1826.

(2) Christologie des A. T. 1829-35. 3 vol. Beiträge zur Einleitung in's A. T. 1831-39. 3 vol. Commentar über die Psalmen. 1842-45. 4 vol. Erläuterungen über den Pentateuch. 1842. id. über das Hohelied. 1847. Commentar über die Offenbarung Johannis. 1850-51. 2 vol. Parmi ses ouvrages posthumes, nous citerons surtout : Geschichte des Reiches Gottes unter dem alten Bunde. Berl. 1860-71. 2 vol.

(3) Voyez : Scherer : Hengstenberg considéré comme exégète. Revue de théologie. 1re série. II, p. 65.

porains. Les soixante princesses du harem de Salomon représentent les principales nations de la chrétienté, les quatre-vingts concubines les peuples secondaires et ainsi de suite. Les rêveries apocalyptiques jouent un rôle considérable dans sa théologie. Selon lui le royaume millénaire a commencé à Charlemagne et duré jusqu'en l'an 1800 : depuis lors, nous assistons aux événements qui précèdent la fin du monde et le jugement. A côté de ce littéralisme prétentieux et de cette typologie grotesque, s'étalent avec une désinvolture singulière des explications toutes rationalistes. Ainsi les vases dérobés par les Israélites à leur sortie d'Egypte leur ont été donnés comme cadeaux par les Egyptiens eux-mêmes; ainsi Jephté n'a pas immolé sa fille, conformément à son vœu, mais il l'a consacrée comme vierge de Dieu; ainsi l'ânesse de Balaam n'a point réellement parlé, toute la scène n'étant qu'une vision du prophète. Tout cela est écrit sur un ton d'oracle, avec une emphase, une arrogance et une infatuation de soi-même que n'égale que l'absence complète d'esprit scientifique.

Mais Hengstenberg est bien moins célèbre comme savant que comme journaliste. Il fonda en 1827 la *Gazette évangélique*, qui n'eut d'évangélique que le nom et qui devint l'organe de l'orthodoxie moderne dans sa lutte violente avec toutes les tendances contraires. Véritable tribunal de l'inquisition, cette feuille a pratiqué avec une infatigable persévérance

le système des dénonciations, de la suspicion, de l'espionnage. Unissant le ton du prophète à celui du procureur, saupoudrant de passages bibliques ses attaques haineuses, Hengstenberg rompt en visière avec toute la culture moderne. Il bafoue la littérature classique qu'il accuse de paganisme; il dénonce avec passion les progrès de la démagogie dans lesquels il voit se réaliser la prédiction relative à Gog et à Magog; il exploite la haine contre la France qu'il ne connaît que dans ses productions les plus frivoles; il met sur une même ligne et confond dans un même anathème la philosophie panthéiste et les progrès du choléra, la théologie du sentiment et la réhabilitation de la chair. Tout cela est entremêlé d'articles édifiants sur le développement de la vie religieuse, sur les missions, sur les tournées d'inspection dans les Eglises, sur les conférences et les assemblées religieuses.

L'œuvre à laquelle la *Gazette évangélique* s'est vouée de préférence, c'est l'extirpation du rationalisme dans tous les domaines. Mais, comme on l'a justement fait remarquer, le rationalisme était déjà scientifiquement vaincu, lorsque la *Gazette* de Hengstenberg commença à paraître. Elle ne fit que balayer les restes, en soulevant de grands nuages de poussière. Comme chez son confrère, l'*Univers* de M. Veuillot, les personnalités font le principal intérêt de sa polémique : l'éreintement est le talent que cet onctueux belluaire pratique avec un art magistral.

L'histoire de la *Gazette* parcourt d'ailleurs différentes phases. Jusqu'en 1830, elle abrita diverses nuances du christianisme positif. Mais, après les dénonciations dirigées contre Wegscheider et Gesenius, Neander et plusieurs autres théologiens de sa couleur se retirèrent de la rédaction. En 1840, Hengstenberg rompit avec le piétisme dont il démontra l'insuffisance pour se jeter entre les bras du parti confessionnel. Il arbora de plus en plus le drapeau du luthéranisme pur, et invoqua le caractère obligatoire des livres symboliques comme l'unique remède à opposer à la critique dissolvante de Strauss et de Baur. Dans son ardeur à défendre la théologie du dix-septième siècle, Hengstenberg dévoila, avec une persévérance digne d'une meilleure cause, toutes les hérésies qu'il sut découvrir même parmi les plus croyants des théologiens contemporains. Nous ne parlons pas des exécutions sommaires dont furent victimes des hommes tels que Baumgarten et Rothe; Hofmann d'Erlangen et Kahnis de Leipzig ne furent pas plus ménagés que ces adeptes supranaturalistes du *Protestantenverein*. Tous ceux qui faisaient preuve de quelque velléité d'indépendance, ou chez lesquels on pouvait soupçonner quelque levain d'individualisme, étaient impitoyablement dénoncés et frappés avec la verge inexorable du prophète. Chaque année s'ouvrait ainsi, sous prétexte de revue des événements ecclésiastiques et politiques, par une de ces immolations sacerdotales.

Longtemps on put signaler une véritable inconséquence dans l'attitude de cet Erostrate de la théologie moderne. Le journal de Hengstenberg de 1827 à 1848 fut l'un des plus zélés défenseurs de l'Union. On a voulu attribuer cette circonstance à l'origine réformée de Hengstenberg, formé à l'école de Calvin. Mais c'est là une erreur. Si la *Gazette évangélique* a défendu l'Union c'est que l'Eglise unie était l'œuvre du gouvernement, et que le premier article de son *Credo,* c'est la soumission aux autorités établies. Nul dogme n'a été prêché avec plus de prédilection et plus d'ardeur que celui-là. Tout le mal de nos jours ne provient-il pas de l'affaiblissement de l'esprit monarchique? En toute circonstance, Hengstenberg a pris parti pour le trône contre la constitution, la représentation nationale et les aspirations libérales de son temps. Le quatrième commandement : « Honore ton père et ta mère, » s'applique essentiellement, selon lui, aux rapports du sujet vis-à-vis de son souverain. « Les prières d'intercession pour la Chambre des représentants, écrit-il en 1863, pèsent comme une montagne sur la conscience des pasteurs. La paix qu'ils goûtent à l'autel en est troublée. Nous ne respectons cette institution que parce que le roi l'a établie. Ah! si nous n'avions à prier que pour la Chambre des seigneurs, avec quelle fraîcheur et quel entrain nos prières monteraient vers le ciel!.... Le conflit de la Chambre des représentants avec le roi est un vrai scandale, un péché contre le quatrième

commandement. Nous désirons être délivrés du parlementarisme comme d'un cruel fléau national... nous n'en attendons aucune bénédiction. » Si notre auteur, par goût et par tempérament, prône l'absolutisme politique en lui-même, il l'encense encore comme le meilleur appui de l'Eglise. La séparation d'avec l'Etat priverait celle-ci de la bonne volonté des autorités civiles dont son existence et sa prospérité dépendent à tant d'égards. Les rois ont pour mission principale de protéger l'Eglise. Hengstenberg tient encore plus fermement à la doctrine de l'Eglise d'Etat qu'à la confession luthérienne. Voilà pourquoi il se fit le défenseur de l'Union. Il était d'ailleurs l'adversaire systématique de toute modification libérale dans la constitution ecclésiastique. Le roi gouverne bien mieux l'Eglise qu'un synode. Que peut-on attendre d'une assemblée qui pourrait être en majorité rationaliste? Il y a d'ailleurs si peu de chrétiens véritables dans l'Eglise que l'on ne doit pas s'embarrasser des prétendus droits des fidèles. Ils ne sauraient revendiquer le privilége, réservé aux seuls saints, de se choisir eux-mêmes leurs conducteurs spirituels.

A partir de 1848 jusqu'à la mort de Hengstenberg (1869), la *Gazette évangélique* se montra moins tendre pour l'Union. Elle se décida pour une confédération des Eglises basées sur les confessions du seizième siècle sous l'autorité suprême du roi. Sans jamais se brouiller avec l'autorité et sans se départir de cette habileté, de cette prudence du serpent, qui

était l'un des caractères de sa polémique, Hengstenberg, à diverses reprises, avertit, gourmande, menace le souverain; il blâme les concessions faites à l'esprit du temps, les sympathies de la couronne pour des institutions ou des doctrines contraires à l'orthodoxie, l'éloignement des princes pour des conseils si utiles à la sûreté de l'Etat. Tout ce qui tend à affaiblir, aux yeux de Hengstenberg, le pouvoir de l'Eglise est flétri comme l'abomination de la désolation, ainsi le mariage civil, par exemple, contre lequel il décoche ses traits les plus acérés. « Ceux qui prônent le mariage civil, dit-il, tendent à empêcher l'Etat de rendre à l'Eglise l'honneur qui lui est dû; ils minent l'autorité de l'Eglise, puisqu'ils demandent qu'il dépende du bon plaisir de chacun de se soucier d'elle ou non, et provoquent chez tous ceux qui sont mécontents d'elle le désir de faire une démonstration contre elle. Quelle blessure profonde ne serait pas faite à la patrie par une pareille profanation du mariage! » Parfois, épanchant son irritation concentrée, notre écrivain prend le ton d'un révolutionnaire fanatique et prédit les plus grands maux contre ceux qui ébranlent témérairement les fondements mêmes de la société.

Débordé par les événements, dévoré d'ennuis et de chagrins, isolé à cause de sa verve mordante, Hengstenberg descendit dans la tombe au moment même où son journal allait perdre sa vogue et son intérêt. S'il n'a pas le mérite d'avoir exercé une influence

heureuse sur les idées religieuses et sur le développement théologique de son temps, il a le triste honneur d'avoir formé à son image plusieurs générations de pasteurs qui ne juraient que par la *Gazette évangélique*. Tous les esprits avides de domination, paresseux, brouillés avec la science et avec les aspirations modernes trouvaient là une nourriture à leur gré et des indications précieuses pour s'exercer commodément au gouvernement des âmes. Souples et obséquieux envers le pouvoir, instruments dociles de sa volonté, les pasteurs formés à l'école de Hengstenberg et favorisés par plusieurs ministres des cultes, constituent une respectable armée sur laquelle le gouvernement peut s'appuyer jusqu'au jour où, par leurs prétentions surannées coïncidant avec un réveil sérieux de l'esprit libéral, ils deviendront pour lui un embarras.

IV

Parmi les amis et compagnons d'œuvre de Hengstenberg nous nommerons August Hahn (1792-1863), élève du séminaire de Wittemberg, professeur à Kœnigsberg, à Leipzig et à Breslau, célèbre par une dissertation latine sur le rationalisme (1), dans la-

(1) De rationalismi, qui dicitur vera indole et qua cum naturalismo contineatur ratione. 1827.

quelle il demanda que ses adhérents fussent chassés de l'Eglise. Il continua la lutte dans une série de brochures. Dans son manuel de dogmatique (1), il s'était d'abord rattaché à l'ancien supranaturalisme qu'il échangea, dans une deuxième édition, contre une théologie strictement confessionnelle. Les frères KRUMMACHER, à Potsdam et à Duisbourg, se distinguèrent également par leur zèle contre la néologie. Orateurs, conférenciers, poëtes, écrivains, ils célébrèrent l'union du trône et de l'autel dans leurs effusions pleines de lyrisme et d'emphase. ADOLF VON HARLESS, professeur à Erlangen et à Leipzig, puis président du consistoire de Munich et directeur d'une Revue ecclésiastique influente (2), favorisa la même tendance. Ses ouvrages, son *Ethique chrétienne* surtout, ne manquent pas d'une certaine valeur littéraire et scientifique (3). Harless, comme son ami HEINRICH GUERICKE, se rattache assez étroitement au luthéranisme. Professeur à Halle et ré-

(1) Lehrbuch des christlichen Glaubens. 1828. 2e édit. 1857.

(2) Zeitschrift für Protestantismus u. Kirche. 1838-46.

(3) Die christliche Ethik. Stuttg. 1842. Commentar über den Epheser Brief. 1834. Theologische Encyclopedie u. Methodologie. 1837. Sonntagsweihe, Predigten. 1848-51. 5 vol. Das Verhältniss des Christenthums zu Cultur- u. Lebensfragen der Gegenwart. Erl. 1866. Geschichtsbilder aus der lutherischen Kirche Livlands. Leipz. 1869. J. Bœhme u. die Alchimisten. Berl. 1870. Staat u. Kirche oder Irrthum u. Wahrheit in den Vorstellungen von christl. Staat u. freier Kirche. Leipz. 1870. Dans ce dernier opuscule Harless demande que l'Etat ne permette pas ce que l'Eglise défend, p. ex. le divorce. Voyez aussi l'ouvrage anonyme : Aus dem Leben eines süddeutschen Theologen. Bielef. 1872.

dacteur d'une Revue de théologie luthérienne (1), ce dernier est connu par plusieurs ouvrages théologiques très-répandus, tels qu'une *Symbolique*, un *Manuel d'archéologie chrétienne*, une *Introduction au Nouveau Testament* et un *Manuel d'histoire ecclésiastique* (2). A la même tendance appartiennent aussi ANDREAS GOTTLIEB RUDELBACH, de Copenhague, collaborateur et directeur de la même Revue, auteur de plusieurs ouvrages sur l'histoire des dogmes et sur la controverse confessionnelle (3). JOHANN HEINRICH KURTZ, professeur à Dorpat, auteur d'un *Manuel d'histoire ecclésiastique* et d'un certain nombre de travaux sur l'Ancien Testament (4) et ERNST SARTORIUS, de Darmstadt, professeur à Marbourg et à Dorpat, puis surintendant général à Kœnigsberg, qui montra que le luthéranisme était le véritable terrain sur lequel pouvait se faire l'union, dévoila la parenté intime entre le rationalisme et le romanisme

(1) Zeitschrift für lutherische Theologie u. Kirche. 1840.

(2) Allgemeine christliche Symbolik. 1839. 3e édit. 1861. Lehrbuch der kirchlichen Archäologie. 1847. Beiträge zur histor.-critischen Einleitung ins A. T. 1828-31. Histor.-krit. Einleitung ins N. T. 1843. Handbuch der Kirchengeschichte. Leipz. 1833. 2 vol. 3e édit. 1866. Voyez aussi ses ouvrages sur l'école des catéchètes d'Alexandrie et sur l'activité de Aug. Herm. Francke.

(3) Savonarola u. seine Zeit. 1835. Reformation, Lutherthum u. Union. Ueber die Sakramentsworte. Einleitung in die Augsburger Confession.

(4) Lehrbuch der Kirchengeschichte. 1re édit. 1849. Lehrbuch der heil. Geschichte. 1843. Das mosaische Opfer. 1842. Bibel u. Astronomie. 1842. Die Einheit des Pentateuchs. 1844. Die Einheit der Genesis. 1846. Geschichte des alten Bundes. 1848-53. Der A. T. Opfercultus. 1862. Der Brief an die Hebräer. 1869.

et publia des travaux estimés sur la morale chrétienne, la christologie et la doctrine de la sainte Cène (1).

(1) Drei Abhandlungen über wichtige Gegenstände der exegetischen u. systematischen Theologie. 1820 (contre le rationalisme). Die lutherische Lehre vom Unvermögen des freien Willens zur höhern Sittlichkeit 1821. Die Religion ausserhalb der Grenzen der blossen Vernunft. 1822. Die Lehre von Christi Person u. Werk. 1831. 6e édit. 1853. Die Lehre von der heiligen Liebe. 4e édit. 1861. Ueber den A. T. u. den N. T. Cultus. 1852.

CHAPITRE V

L'ÉCOLE SPÉCULATIVE

I

A la philosophie de Hegel se rattache une école théologique. Elle est née de l'illusion de pouvoir concilier sur tous les points le dogme orthodoxe avec la philosophie hégélienne, en montrant que leur contenu est le même et qu'ils ne diffèrent que par la forme. La théologie, en effet, cette science improprement ainsi nommée de la religion, se meut, d'après Hegel, dans le domaine de la représentation, de l'image, du symbole (*Vorstellung*), tandis que la philosophie se meut dans celui de l'idée (*Begriff*). Pour démontrer cet accord un certain nombre de théologiens, disciples fervents du grand maître de la dialectique, se sont livrés à des constructions spéculatives forcées qui ont une ressemblance frappante avec la scolastique, et qui n'ont produit qu'une orthodoxie toute artificielle. « Il semblait, dit Strauss dans l'Introduction à sa *Dogmatique*, que les longs différends entre la religion et la philosophie allaient heureuse-

ment se terminer par un mariage des deux maisons, et l'on fêta le système de Hegel comme l'enfant de la paix et de la promesse, qui devait inaugurer un nouvel ordre de choses, durant lequel les loups habiteraient avec les agneaux et les léopards avec les boucs. La sagesse du monde, cette fière païenne, se soumit humblement au baptême et prononça une confession de foi chrétienne, tandis que de son côté la foi n'hésita pas à lui délivrer le certificat d'une parfaite orthodoxie et recommanda à la communauté de lui faire un accueil bienveillant. Gaiement résolue, la jeunesse théologique laissa jouer le serpent du doute autour de sa tête et de sa poitrine, assurée de posséder la formule magique, capable de l'apprivoiser ; et, même dans les cercles de l'orthodoxie la plus zélée, l'on put voir des manœuvres et des armes empruntées aux champs d'exercice et aux arsenaux des philosophes. »

Parmi les représentants de l'école spéculative, nous nommerons tout d'abord CARL DAUB (1). Né à Cassel, en 1765, de parents pauvres, doué d'une puissante application au travail, il fit ses études à Marbourg. Les écrits de Platon réveillèrent en lui l'amour de la science. Nommé professeur de théologie à Heildelberg en 1795, il y resta jusqu'à sa mort.

(1) Voyez Rosenkranz : Erinnerungen an Daub. Berl. 1837. Strauss : Parallele zwichen Schleiermacher u. Daub, dans ses : Charakteristiken u. Kritiken. 1839. Hermann : Die speculative Theologie in ihrer Entwicklung durch Daub. Hamb. 1847.

Sa personnalité inspirait au plus haut degré le respect. Animé d'un sérieux profond, d'un zèle infatigable et d'une fidélité consciencieuse, il portait à la jeunesse un amour enthousiaste. Appliqué sans relâche à creuser les problèmes les plus difficiles, il ne pouvait consentir à garder les résultats pour lui. Il avait la passion de l'enseignement. « Des vacances, dites-vous, écrit-il en 1827 à Rosenkranz, ne prend-il pas encore, ce vieillard, des vacances pour toujours? — Non, mon cher ami, pas encore; aussi n'en demandai-je point; je désire si possible mourir en chaire *docendo.* » Son vœu fut exaucé. Il fut frappé d'apoplexie sur la brèche, c'est-à-dire en chaire, le 19 novembre 1836, en récitant ces vers de Schiller: « La vie n'est pas le plus grand des biens, mais la coulpe est de tous les maux le plus grand. » D'une extrême simplicité de mœurs, d'une énergie morale incomparable, il savait allier une piété filiale à de vastes connaissances et à une pensée vraiment créatrice. Son âme droite portait un jugement sévère contre tout ce qui énerve et corrompt, et particulièrement contre la médiocrité vaniteuse.

Des personnes ignorantes ou malveillantes ont attaqué la sincérité de son caractère, à cause des changements qu'a subis son point de vue philosophique et théologique. On est même allé jusqu'à l'appeler le Talleyrand de la pensée allemande, parce qu'il passa successivement « de la Révolution de Kant à l'Empire de Schelling et à la Restauration de Hegel. »

Mais il y a là une injustice flagrante. Nul n'était plus désintéressé que Daub. Jamais d'ailleurs il n'a été ébranlé dans sa foi personnelle, tout en ne cessant d'approfondir et de corriger ses conceptions scientifiques. Les modifications que ses vues ont subies, sont le résultat d'un travail d'esprit sérieux et d'une réflexion convaincue.

A sa période kantienne appartiennent ses *Sermons d'après les maximes de Kant* et son *Manuel de catéchétique* (1). Il y insiste sur la nécessité d'appuyer la religion sur la morale, de distinguer nettement entre la religion positive et la religion rationnelle, de mettre en relief la valeur pratique de la Bible et du dogme en rejetant le miracle, comme un embarras pour la pensée. Toutefois Daub ne tarda pas à sentir l'insuffisance et les inconséquences de ce point de vue.

L'influence de la philosophie de Schelling se manifeste dans les *Theologoumena* et dans l'*Introduction à l'étude de la dogmatique*, publiées en 1806 et en 1810 (2). Daub défend son point de vue contre le supranaturalisme qui prétend prouver la vérité du dogme par l'Ecriture divinement inspirée, comme si l'histoire, qui ne peut enseigner qu'une vérité tempo-

(1) Predigten nach Kantischen Grundsätzen. Lehrbuch der Katechetik. 1801.

(2) Theologoumena sive doctrinæ de religione christiana ex natura Dei perspecta repetendæ capita potiora. Heidelb. 1806. Einleitung in das Studium der Dogmatik aus dem Standpunkte der Religion. 1810.

raire, pouvait promulguer la vérité éternelle, et contre le rationalisme qui se borne à rechercher l'origine temporaire des dogmes ecclésiastiques et, confondant les limites de la raison humaine avec celles de la vérité elle-même, rejette purement et simplement le dogme surnaturel ou le dépouille de sa vérité éternelle en le rabaissant au point de vue de la raison empirique. Le point de vue spéculatif est le seul qui soit véritablement scientifique et religieux. Il faut s'élever jusqu'à l'idée de Dieu qui est déposée par lui dans la raison. Dieu se révèle, se reflète lui-même en elle. La révélation de Dieu dans l'esprit humain constitue la religion qui en découle d'une manière immédiate, comme conscience que Dieu a de lui-même. Elle a l'air de naître dans l'homme, mais en réalité c'est l'homme qui naît pour elle. En tant qu'apparition humaine, la religion revêt sans doute le caractère fini; elle est différente dans chaque homme et se manifeste dans des formes variées, selon le caractère particulier des peuples et des âges. Mais tandis que, dans toutes les autres formes, la religion originelle apparaît diversement troublée, elle se présente dans la religion chrétienne de la manière la plus parfaite et, on peut le dire, avec le caractère de l'absolu. Daub confesse d'ailleurs ne pas comprendre, au point de vue spéculatif, comment le fini et encore moins comment le mal procède de l'absolu.

Si Daub, dans les *Theologoumena*, ne réussit pas à descendre « des hauteurs de l'idée spéculative dans

la plaine du christianisme historique, » il se jette, dans son *Judas Ischarioth* ou *Considérations sur le bien dans ses rapports avec le mal* (1), au milieu des faits de l'histoire biblique, et se laisse entraîner jusqu'aux limites d'un dualisme gnostique. Le diable, dans cette étude, apparaît comme l'être le plus réel et le plus personnel, comme le « mal originel »; il est son propre créateur, l'auteur du mal dans la nature et parmi les hommes, que Dieu tolère par amour pour le monde et pour le sauver d'autant plus sûrement. Car lorsque le mal, incarné en Judas, prétend livrer Dieu incarné en Jésus-Christ, il est obligé de s'avouer vaincu et, en se suicidant, il désespère de lui-même et de sa cause. C'est le sentiment de la contradiction, qui existe entre la présence du mal et les prémisses de la philosophie spéculative, qui a déterminé Daub à concevoir le mal comme « un miracle réel quoique faux, » auquel, du côté de Dieu, doivent correspondre des miracles non moins réels mais vrais. En mettant ainsi en relief, dans un langage souvent obscur et paradoxal, la nature mystérieuse et l'existence incompréhensible du mal, Daub s'est plus rapproché de la vérité ou lui est resté plus fidèle que lorsque, plus tard, il déclara que ne pas savoir comprendre le mal, c'est-à-dire le nier, était une honte pour la philosophie. En dépit de toutes ses excentricités, ce livre sur

(1) Judas Jscharioth oder Betrachtungen über das Gute im Verhältniss zum Bösen. Heidelb. 1816-18. 2 vol.

Judas Ischarioth est le plus spirituel et le plus profond de tous les écrits de notre auteur.

Daub modifia une dernière fois son point de vue en suite de l'intimité qui s'était établie entre lui et Hegel, qu'il avait fait appeler à Heidelberg en 1816, et avec lequel il demeura étroitement lié, même après son départ pour Berlin. L'application de la spéculation hégélienne à la théologie orthodoxe donne aux dernières productions de Daub un caractère scolastique. Il cherche à approfondir spéculativement chaque dogme, accepté non-seulement quant au contenu mais aussi quant à la forme, sans remonter préalablement aux sources de l'Ecriture et de l'expérience chrétienne. De là des distinctions subtiles et de nombreuses équivoques, de là aussi une langue embarrassée, lourde et volontairement obscure. Tel est le caractère de son ouvrage sur la *Théologie dogmatique de notre temps* (1), « véritable enfer du Dante, dit Strauss, chauffé avec les dogmatiques, les commentaires et les revues théologiques des soixante dernières années où les Guelfes rôtissent à côté des Gibelins, les supranaturalistes à côté des naturalistes, et à travers les groupes entremêlés desquels l'esprit de Hegel accompagne le théologien, comme l'esprit de Virgile servit de cicérone à Dante. » Strauss ajoute que le livre est écrit « dans la langue des Olympiens... comme quelqu'un doit écrire s'il ne

(1) Die dogmatiche Theologie jetziger Zeit oder die Selbstsucht in der Wissenschaft des Glaubens u. seiner Artikel. Heidelb. 1833.

veut être ni compris ni lu ni absolument produire aucun effet. » Daub dévoile avec bonheur les imperfections, les inconséquences, les illusions volontaires de la théologie de son temps. Son caractère principal, d'après lui, est l'égoïsme. L'esprit scientifique et la moralité étant inséparables pour Daub, il croit pouvoir trouver la source des vices de la théologie qu'il combat dans une absence de profondeur et d'énergie morales. Quoiqu'il ne nomme pas de noms propres et se borne à dessiner les points de vue et les théories qu'il incrimine, on ne peut s'empêcher pourtant de trouver cette critique exclusive et injuste.

Les ouvrages posthumes de Daub, publiés sur des cahiers de cours par Marheineke et Dittenberger, en sept volumes (1838-1844) (1), sont plus intelligibles, car Daub parlait mieux qu'il n'écrivait. D'autres ouvrages encore existent en manuscrit, mais l'intérêt du public s'étant lassé, ils ne furent point publiés. La plupart d'entre eux pèchent par une prolixité choquante et par un défaut de proportions qui en est la conséquence. Daub, dans les dernières années de sa vie, cultivait avec prédilection le champ de la morale (2). Son *Système de morale chrétienne*, à côté de beaucoup de digressions inutiles, contient des recherches de détail fort intéressantes. Il en est de

(1) Nous nommerons parmi eux les Prolegomena zur Dogmatik et les Vorlesungen über die Dogmatik; qui s'arrêtent malheureusement à la création.

(2) Prolegomena zur Moral. Berl. 1839. System der theologischen Moral. Berl. 1840. 3 vol.

même de son étude sur les diverses hypothèses imaginées pour expliquer la liberté de la volonté, publiée de son vivant par un de ses élèves (1).

Daub restera comme le représentant le plus important de la restauration spéculative du dogme orthodoxe. Si Marheineke l'emporte sur lui sous le rapport de l'habileté et de la netteté de la forme qu'il a su donner à ses ouvrages, Daub le surpasse en rigueur et en profondeur scientifiques. Il serait injuste d'accuser ces hommes d'intentions politiques réactionnaires. Ils ont sincèrement cherché la vérité et cultivé la science ; mais plus était grande leur prétention d'avoir réellement réconcilié la théologie avec la philosophie, plus grand aussi devait être le discrédit dans lequel ils sont tombés, lorsqu'un examen plus sévère prouva que cette prétention ne reposait que sur une illusion. Le vice fondamental du point de vue que représente cette école, c'est l'absence complète de critique historique.

Daub se place à côté de Schleiermacher comme une image coulée en bronze. Son ambition de connaître la vérité objective de la religion est aussi légitime que celle de Schleiermacher d'étudier sa réalité psychologique. Mais l'un des deux points de vue est aussi exclusif que l'autre. Ce qui leur manque à tous deux, c'est le sens historique véritable. Pour

(1) Darstellung u. Beurtheilung der verschiedenen Hypothesen in Betreff der Willensfreiheit, herausgegeben von Kröger. Altona. 1834.

amener le progrès de la théologie scientifique, qui constitue la tâche du temps présent, il faut que le scolastique spéculatif et le dialecticien subjectif s'unissent et se complètent par l'adjonction d'un historien. A ce prix seul ils éviteront les écueils contre lesquels leurs systèmes ont échoué.

II

Le représentant le plus éminent de l'école spéculative, après Daub, est PHILIPP CONRAD MARHEINEKE, né en 1780, à Hildesheim, dans le Hanovre. Son père, à la fois maître de poste, brasseur et aubergiste, était un citoyen aisé et respecté, doué d'un sens pratique remarquable; sa mère se distinguait par sa piété et la vivacité de son intelligence. Marheineke, qui hérita des qualités de l'un et de l'autre, se sentit de très-bonne heure une vocation prononcée pour l'Eglise. Il fit ses études à Gœttingue sous la direction de Planck et d'Ammon dont il goûtait vivement les leçons. L'histoire de l'Eglise et la théologie pratique l'attirèrent de préférence. Il s'occupa peu de dogmatique et presque point d'exégèse. Pendant le préceptorat qui suivit les années passées à l'université, Marheineke eut l'occasion de prêcher souvent: il publia même plusieurs sermons qui eurent un grand succès.

Désigné par plusieurs dissertations à l'attention du public savant, il fut nommé en 1805 professeur extraordinaire à Erlangen, et deux années plus tard à Heidelberg, où il se rattacha à Daub, à Schwarz, à De Wette et à Creuzer. Indépendamment d'un essai d'histoire chrétienne universelle (1), dont un seul volume a paru, dans lequel il définit et représente le christianisme comme la religion de l'action, il s'occupa de l'histoire de la morale (2) et surtout de la symbolique. Différents projets de fusion des diverses communautés chrétiennes circulaient alors, et Marheineke crut ne pas pouvoir mieux faire que de soumettre à un examen scientifique approfondi et impartial les points sur lesquels existaient de sérieuses divergences de vues. Après avoir publié des études fort remarquées sur l'origine et le développement de l'orthodoxie et de l'hétérodoxie dans les trois premiers siècles et sur la tradition d'après la doctrine catholique, il fit successivement paraître un grand ouvrage sur le *Système du catholicisme dans son développement symbolique* (3) et des *Institutiones symbolicæ* (4); il faut y ajouter son cours sur la symbolique chrétienne publié après sa mort (5). Mais, à vrai dire, le

(1) Universalhistorie des Christenthums. 1806.

(2) Geschichte der christlichen Moral in den der Reformation zunächst vorangehenden Jahrhunderten. 1806.

(3) System des Catholicismus in seiner symbolischen Entwicklung. Heidelb. 1810-13. 3 vol.

(4) Institutiones symbolicæ. 1812.

(5) Vorlesungen über die Symbolik. Berl. 1848.

catholicisme seul fut l'objet d'une étude scientifique complète de la part de notre auteur. Il déplore combien peu sa doctrine est connue, et combien souvent elle est défigurée par les protestants. Quant à lui, il fait preuve d'une impartialité qui a été reconnue par les catholiques eux-mêmes. Il n'y a pas trace de polémique dans tout le livre. Après une introduction consacrée à l'histoire de la sanction du dogme catholique et à l'examen de ses sources, Marheineke développe l'idée de l'Eglise d'après ce système, et arrive à dégager ainsi le principe même sur lequel il repose. Les chapitres consacrés aux rapports entre l'Ecriture et la tradition, au canon, à la Vulgate, à l'interprétation de la Bible, à l'épiscopat, aux conciles œcuméniques et à la primauté de l'évêque de Rome sont des chefs-d'œuvre d'exposition claire, calme et fidèle. Le troisième volume contient l'examen des dogmes proprement dits, ainsi que la critique du système tout entier d'après les principes du protestantisme. « Vienne le jour, dit l'auteur, où paraîtra une exposition critique analogue du système protestant d'après les principes du catholicisme, et les temps seront proches où l'on pourra songer à une fusion des deux Eglises sur la base d'une mutuelle régénération. » Cet ouvrage de Marheineke, qui peut être considéré comme son chef-d'œuvre, se distingue par des connaissances historiques approfondies, une conception lumineuse, une rare puissance de pénétration critique et une impartialité du meilleur aloi.

Marheineke fut appelé à Berlin en 1811. Professeur et prédicateur, à côté de rivaux redoutables tels que Schleiermacher et Neander, il enseigna successivement toutes les branches de la théologie, sauf l'exégèse ; mais ses cours, à l'exception de celui sur la symbolique, étaient peu goûtés. Il prit une part importante au mouvement patriotique de 1813 (il avait même été nommé capitaine dans le *landsturm*) et au réveil de la vie religieuse. Un petit écrit anonyme, publié sous le titre d'*Aphorismes sur le renouvellement de la vie ecclésiastique dans l'Allemagne protestante* (1), eut un vif succès. Partant de l'idée même de la religion et de son influence sur les individus et sur la société, l'auteur décrit l'état idéal de l'Eglise, puis examine les causes de sa décadence et les moyens de son relèvement. Dans les années suivantes, Marheineke s'occupa beaucoup de la Réformation, en vue sans doute de la prochaine célébration de son jubilé. Il publia, à l'adresse du public lettré, une excellente *Histoire de la Réformation allemande* jusqu'en 1555 (2). Ecrite pour ainsi dire dans le langage même du temps et s'appliquant ainsi à ressusciter cette grande époque, l'auteur a su faire passer dans le corps de l'ouvrage les sources avec lesquelles il a longtemps vécu. C'est un récit simple, sans pragmatisme artificiel ni appareil scientifique, sans recherche prétentieuse de solu-

(1) Aphorismen zur Erneuerung des kirchlichen Lebens im protestantischen Deutschland. Berl. 1814.

(2) Geschichte der deutschen Reformation. Berl. 1816-34. 4 vol.

tions psychologiques ni éclat calculé dans l'exposition. L'auteur a voulu s'effacer entièrement et s'abstenir de toute réflexion. Plus tard, Marheineke publia également un abrégé de cette histoire pour le peuple (1). L'histoire des dogmes avait aussi de bonne heure attiré son attention. Nous trouvons dans son cours (2), publié après sa mort, des réflexions judicieuses sur les rapports de l'histoire des dogmes et de l'histoire de l'Eglise. L'un des points essentiels pour lui, c'est la description de l'esprit dogmatique de chaque époque et de l'influence que les événements ont exercée sur le développement de la pensée chrétienne. Il ne veut pas de rubrique uniforme pour chaque période. Les dogmes controversés seuls, et surtout celui de l'Eglise, le plus important de tous, doivent faire l'objet de l'exposition.

Dans la controverse sur le droit liturgique du souverain, Marheineke se rangea contre Schleiermacher du côté du prince (3). Le souverain, selon lui, représente l'unité vivante de l'Eglise et de l'Etat et, comme tel, il exerce le droit de régler le culte. Ce n'était pas la seule divergence de vues qui existait entre ces deux théologiens. Marheineke reprochait à Schleiermacher de séparer la philosophie et la théologie, et de désespérer d'une réconciliation pos-

(1) Die Reformation, ihre Entstehung u. Verbreitung in Deutschland. Berl. 1846.

(2) Vorlesungen über die Dogmengeschichte. Berl. 1849.

(3) Ueber die wahre Stelle des liturgischen Rechts im evangelischen Kirchenregiment. Berl. 1825.

sible entre la raison théorique et la raison pratique. Mais il y avait surtout peu de sympathie entre Marheineke et Neander qui lui reprochait de « porter devant lui, avec la dignité d'un grand prêtre, l'orgueil souverain de l'idée, de la science κατ' ἐξοχήν, regardant de haut tout ce qui fait partie de la raison commune. » Marheineke ne s'attacha intimement qu'à Hegel et à Daub. Il fit un cours sur l'application de la philosophie hégélienne à la théologie qui fut également publié (1). Sans avoir la profondeur et l'originalité de l'esprit de Daub, il possédait la clarté, la souplesse de la forme, l'habileté pratique, le sens ecclésiastique qui faisaient défaut à son collègue de Heidelberg. Il dirigea une vive polémique contre Schelling et sa manière superficielle de mêler la philosophie et la révélation, puis contre Strauss et Bruno Bauer, et la témérité avec laquelle ils appliquaient à la critique biblique et dogmatique les principes de la philosophie de Hegel.

Nous citerons également les ouvrages de Marheineke sur la morale (2) et sur la théologie pratique (3), ainsi que les nombreux sermons publiés aux diverses époques de sa vie. Ils se distinguent par le profond sérieux, la largeur et la bienveillance des jugements, l'animation, la clarté et la précision de

(1) Zur Kritik der Schelling'schen Philosophie. Berl. 1842-43.

(2) System der theologischen Moral, herausgegeben von Matthies u. Vatke. Berl. 1847.

(3) Entwurf der praktischen Theologie. Berl. 1837.

la forme. Mais, c'est à la dogmatique qu'il ne tarda pas à vouer sa principale attention. La première édition de ses *Doctrines fondamentales de la dogmatique chrétienne considérée comme science* (1) (1819) est un essai de combiner la doctrine ecclésiastique avec la philosophie idéaliste. L'auteur flotte encore entre Schelling et Schleiermacher, mais ayant étudié la logique de Hegel, il acquit la conviction que c'était là la philosophie définitive. La deuxième édition de son ouvrage, publiée en 1827, est entièrement refondue et dédiée à Daub. Marheineke ne veut rien abandonner de la vérité chrétienne, mais la saisir dans toute sa plénitude en lui appliquant la méthode hégélienne, seule capable de la dépouiller des contradictions daus lesquelles elle reste embarrassée. Il indique nettement son rapport avec le rationalisme et le supranaturalisme. Le premier, qu'il appelle aussi obscurantisme, n'est qu'« une manière de penser sans consistance et qui ne bouge pas de place » : il nie la possibilité d'une science spéculative de Dieu ; quant au second, qui n'est qu'un rationalisme déguisé, il garde la révélation comme un capital mort et ne sait pas la faire valoir. Leur méthode est la même, ou trop abstraite ou exclusivement historique. Ils ne savent pas poursuivre le développement de l'idée elle-même. Dans une troisième édition, publiée en 1847 après sa mort, Marheineke a donné à sa pensée sa

(1) Die Grundlehren der christlichen Dogmatik als Wissenschaft. Berl. 1819.

forme définitive en s'efforçant de la rendre aussi transparente et aussi saisissable que possible.

III

Nous allons essayer d'esquisser rapidement le système de Marheineke (1). La science étant le développement logique de l'Idée, la science dogmatique est le déploiement de cette même Idée considérée comme Dieu. L'idée de Dieu, cette idée-mère de la théologie, n'est pas une simple représentation de Dieu, mais elle est Dieu lui-même, immanent à la pensée de l'homme. Elle existe sous trois formes différentes : sous celle de l'Ecriture ou du Symbole, sous celle de la foi subjective du chrétien et sous celle de la science spéculative. L'idée de Dieu ou Dieu en nous ne prend conscience de lui-même que du moment où il se trouve sollicité par un objet qui le reproduit au dehors, et cet objet, c'est l'Evangile. De là la nécessité de la Révélation. Réveillée par elle, la conscience se soumet instinctivement à son autorité. Mais la croyance n'est encore que l'ébauche de la connaissance et le degré le plus élémentaire de la science. Il n'y a de certitude que du moment où l'objet de la foi est reconnu par la science comme

(1) Voyez : A. Weber : Le système dogmatique de Marheineke. Strasb. 1857.

identique avec le contenu de la conscience subjective. La dogmatique est la foi qui se comprend et se rend compte d'elle-même. Mais, puisque la conscience de Dieu ne se réveille dans l'homme qu'en se dédoublant en thèse et en antithèse, le dogme, expression scientifique de ce phénomène, doit se présenter nécessairement sous forme de contradiction. Cette découverte est destinée à amener la réconciliation des divers partis et points de vue théologiques. Repliée sur elle-même, la conscience, loin d'abjurer les doctrines positives de l'Ecriture et de l'Eglise, y adhère avec d'autant plus d'énergie qu'elle s'y retrouve elle-même avec toute la plénitude de son contenu religieux et moral.

Le principe de division du système est renfermé dans ses prémisses philosophiques. Dans son développement logique, l'idée divine (c'est-à-dire Dieu lui-même) se conçoit tout d'abord comme substance absolue, infinie, indifférente en soi et par suite impersonnelle. Dieu, son existence objective et abstraite, son essence et ses attributs, font l'objet de la première partie de la théologie dogmatique. Distinguant ensuite de cet Esprit absolu, objet de la pensée, de l'amour et de l'adoration, l'esprit qui le pense, l'aime, l'adore, la dogmatique, dans sa seconde partie, traite de Dieu révélé dans le Fils, dans le monde et dans l'Homme-Dieu. Dans la théorie du Christ, l'idée divine brise sa forme subjective et individuelle, s'élève au-dessus du moi et se reconnaît

être la substance identique du moi et du monde, l'Esprit, non plus seulement individuel, mais universel. L'Esprit arrivant à la conscience absolue et définitive de lui-même au sein de l'Eglise, forme la troisième partie de la science dogmatique.

Nier la possibilité, pour l'homme, de comprendre Dieu, c'est la refuser à Dieu même, puisque la pensée de l'homme n'est autre que la pensée créatrice. Dieu nous est donc compréhensible. La connaissance de Dieu, c'est la religion. L'histoire religieuse de l'humanité est l'histoire du travail progressif par lequel l'Idée-Dieu arrive à la conscience d'elle-même dans le cœur de l'homme. Le christianisme, dernier terme de ce travail, est la religion définitive et suprême, parce qu'il est la conscience qu'a l'Esprit en nous d'être lui-même l'Absolu.

L'idée de Dieu étant Dieu se concevant lui-même, il ne peut y avoir d'autre preuve de l'existence de Dieu que cette idée même. L'Esprit absolu ne se prouve que par lui-même. Cette attestation de l'Etre divin par lui-même (preuve théologique) contient et résume tous les autres arguments présentés à l'appui du théisme. Dieu est pensée; or, la pensée étant identique à l'être, Dieu existe en réalité. Quant aux attributs de Dieu, identiques avec son essence, dont ils sont la manifestation, ils sont tous synonymes et se rapportent soit à sa substantialité (au Père), soit à sa subjectivité (au Fils), soit à sa béatitude (à l'Esprit).

Tant que l'Absolu n'a pas conscience de lui-même, il est comme s'il n'était pas. Il est le principe de l'intelligence, de l'amour, de la volonté, mais virtuellement. Pour que l'Absolu devienne raison, amour, liberté, il faut qu'il se développe et se prenne lui-même comme objet de sa conscience. Cet objet de l'intelligence divine, ce Lui-même que Dieu aperçoit et dont il a conscience, c'est le Fils. Or; avoir conscience de soi-même, c'est se distinguer de ce que l'on n'est pas. Ce qui n'est pas moi me pose une fin, une borne, une limite. Pour que l'infini prenne conscience de lui-même, il faut donc qu'il passe à l'état de fini, qu'il s'abaisse dans une forme qui le limite et dont il se distingue. Dieu ne s'aperçoit lui-même dans le Fils qu'en apercevant autre chose que lui, sa négation, le monde. De là, les trois points essentiels de la théorie de Dieu révélé : 1° la révélation immédiate de Dieu ou le Fils; 2° sa révélation médiate, le monde et son résumé, l'homme; 3° l'unité du Fils et de l'homme, de l'Esprit et de la nature, ou la christologie.

La révélation immédiate de Dieu dans le Fils, expression adéquate, image parfaite de la divinité, est une inconséquence dans le système de Marheineke. Car comment l'infini peut-il se concevoir tout entier et dans toute la plénitude de son être, alors qu'il se meut dans les limites de l'intelligence finie? Quant au monde, il n'est rien en soi et n'a de réalité que

dans la pensée. Il est Dieu se distinguant de ce qu'il n'est pas. La création du monde et la génération du Fils sont les deux faces d'une seule et même évolution éternelle de la pensée divine. La création est éternelle, puisque, sans elle, Dieu ne serait qu'une abstraction. Son but est la révélation de Dieu à Dieu. Ce n'est que contenu, incarné, inclus dans le fini que Dieu se distingue lui-même de sa négation. C'est dans l'individualité que l'Absolu devient idée concrète, esprit réel et personnel.

Identique avec l'Absolu par son essence, mais différente de l'Infini en tant qu'incluse dans la forme du fini et de l'individualité, l'âme humaine est l'image de Dieu. L'identité primitive de l'esprit fini avec l'Esprit infini constitue l'état d'inconscience ou d'innocence. Cet état cesse du moment où, par suite du dédoublement de l'Absolu en esprit subjectif et fini et en Esprit objectif et infini, l'esprit fini se distingue de Dieu. Cette distinction est nécessaire, puisqu'elle est la base de la conscience que l'Absolu a de lui-même. Comme telle, elle n'est pas encore le mal réel, mais elle en contient la possibilité. En effet, séparé de l'Infini par le moi, l'homme se trouve avoir une existence propre, isolée, individuelle. Il prend conscience de lui-même comme d'un être fini et limité, comme d'un sujet qui n'est ni Dieu ni rien de tout ce qui l'environne. Transportée dans la sphère de la volonté et du sentiment, cette conscience du moi fini devient égoïsme. Rapporter tout à

soi au lieu de se faire soi-même tout à tous, telle est la tendance naturelle du moi. Par l'égoïsme, l'esprit se trouve assujetti à la nature, à la chair, au moi, dominé par le fini. Par l'égoïsme, il a perdu le caractère essentiel de l'image divine, la liberté. L'égoïsme est le principe et la source du mal. Mais puisqu'il n'y a pas de différence métaphysique entre l'esprit fini et l'Esprit infini, il faut bien en conclure que Dieu est l'auteur du péché. C'est lui qui, oubliant son identité, entre en conflit avec lui-même, s'oppose à sa propre volonté et se soumet à une puissance purement imaginaire, la négation, dans la pensée naïve qu'il est lui-même cette négation.

Fait objectif et universel, le péché a sa racine dans la nature même de l'homme. Comme tel, il est péché originel, vice inhérent à la constitution de l'homme en général. Les péchés personnels ne sont que les manifestations infiniment diverses de ce principe universel. Le péché originel a son siége non dans le corps ni dans la matière, mais dans l'âme, qui est le rapport vivant entre l'esprit et la nature, entre l'infini et le moi. Le péché est la perturbation de ce rapport. Arrivé au dernier terme de la négation et du péché, l'esprit humain tend à rebrousser vers son point de départ, l'Infini; il éprouve l'impérieux besoin de se réconcilier avec Dieu. Devenir un avec Dieu, c'est réaliser une possibilité, et cette possibilité dont l'œuvre de la rédemption n'est que le développement et la manifestation historiques, c'est l'idée éter-

nelle de l'unité essentielle de Dieu et de l'homme. En se réalisant dans les limites du temps, l'unité en soi devient union, l'identité devient identification. Or, d'éternité, Dieu n'est pas un seul instant sans l'homme ni l'homme sans Dieu, l'infini ne se concevant pas sans le fini, ni le fini sans l'infini. L'un et l'autre sont les deux éléments différents d'une seule et même idée, et cette idée suprême, cet esprit absolu manifesté dans l'un comme dans l'autre terme en constitue la base commune, l'identité essentielle. Celle-ci se réalise dans le temps, et devient réconciliation et identification au fur et à mesure qu'elle arrive plus claire et plus évidente à la conscience de l'homme. Dieu est éternellement et essentiellement Dieu-homme, l'homme éternellement et essentiellement homme-Dieu, et la religion, quelle qu'elle soit, n'a d'autre but que la divinisation de l'homme et l'humanisation de Dieu. Le christianisme est la synthèse absolue du fini et de l'infini.

Le Christ historique est la réalisation de l'idéal divin dans une individualité humaine. En lui, Dieu se sait homme et l'homme se sait Dieu ; en lui la contradiction entre l'humain et le divin, entre le moi et l'Absolu, n'existe plus : l'humanité a passé de l'antithèse à la synthèse. Non-seulement Christ a réconcilié l'humanité avec Dieu, mais il est lui-même cette réconciliation dans sa personne et dans sa vie. Dans la personne du Christ, les deux natures, l'infini et le fini, se trouvent ramenées à leur unité primi-

tive. Individu, les bornes de l'individualité n'existent point pour lui. Tout pour le monde, rien pour le moi : telle est sa devise. Il domine en maître absolu tout ce qui est sentiment, penchant, convoitise. Cette absence de tout égoïsme, de tout particularisme, ce caractère d'humanité idéale et universelle fait du Christ le centre lumineux de l'histoire. Dans sa personne, l'humanité arrive à la conscience de sa divinité. Si actuellement nous sommes encore injustes et pécheurs, Christ est notre rédempteur en tant qu'il nous révèle la possibilité d'arriver, par son Esprit, à la justice et à la sainteté. Sa vie est la réalisation de la justice et de la sainteté virtuelles de la nature humaine, la manifestation de la justice et de la perfection dont nous-mêmes nous sommes capables et, à ce titre, sa justice est notre justice, sa sainteté notre sainteté.

Pour se distinguer et penser, l'Absolu a dû sortir de son unité abstraite, engendrer le Fils et créer le monde. Mais la conscience que Dieu a de lui-même comme Fils, au sein de l'esprit fini, se trouve encore bornée, limitée par l'individualité. Pour que la conscience de l'Absolu devienne adéquate, il faut qu'elle ait pour objet non plus seulement tel ou tel esprit, mais l'esprit absolu et universel, le Saint-Esprit. Dans l'Homme-Dieu déjà l'Absolu est arrivé à la conscience qu'il n'est pas seulement l'esprit de Jésus de Nazareth, mais l'Esprit de tous les hommes, l'Esprit des esprits. En Christ, Dieu incarné

dans l'humanité s'élève au-dessus de cette humanité, au-dessus de la négation, du multiple, de l'individuel, pour se concevoir tel qu'il est en soi, c'est-à-dire un, infini, absolu. C'est le retour de l'Idée divine de l'antithèse à la thèse, c'est la synthèse. Le Fils est Dieu s'incarnant éternellement dans l'homme, le Saint-Esprit est Dieu ressuscitant d'entre les créatures et rentrant dans la plénitude de sa divinité. Ainsi l'unité divine se développe sous la forme de Trinité, ainsi la Trinité se résout en unité. Mais tandis que dans la doctrine ecclésiastique le déploiement de la Trinité est un fait transcendant, au point de vue de Marheineke l'évolution trinitaire de l'Absolu n'a lieu que dans le monde et par la création.

Nous négligeons les développements que notre auteur donne de l'œuvre du Saint-Esprit en nous, pour dire quelques mots de la manière dont il définit les rapports qui existent entre l'Eglise et l'Etat. Le dualisme historique de l'Eglise et de l'Etat correspond à la dualité de la nature humaine elle-même. L'homme n'étant homme qu'en tant qu'il réunit dans sa personne le fini et l'infini, le monde et Dieu, l'Etat ou l'ordre légal n'est pas sans l'Eglise ou l'ordre religieux, et réciproquement. La dualité de l'homme tendant à l'unité, l'antagonisme entre les deux institutions doit disparaître de plus en plus, et elles ne peuvent que gagner à s'unir le plus étroitement possible, sans pourtant se confondre. Marheineke

voit dans le souverain temporel le représentant de l'unité idéale de l'Etat et de l'Eglise. Protecteur de l'Eglise, l'Etat exige en retour de sa protégée une soumission absolue, ce qui expose la dogmatique à croupir, languissante et immobile, sous la domination des formules officielles.

Quant à la félicité éternelle et à la vie future, elles n'auront d'autre théâtre que la conscience de l'humanité régénérée. La béatitude intérieure et la gloire extérieure du chrétien seront d'autant plus pures et plus divines que sa foi, c'est-à-dire la conscience qu'il a de son identité avec Christ, sera plus nette, plus claire, plus vivante. L'individu meurt, mais la personne est immortelle, puisque l'esprit, c'est la personne. Notre félicité sera d'autant plus grande qu'elle sera moins individuelle, d'autant plus digne d'envie que ce sera la félicité de Dieu même se réfléchissant en nous.

Tel est, dans son ensemble, le système dogmatique de Marheineke. On peut dire que jamais le panthéisme n'a revêtu des formes plus chrétiennes, sans pourtant qu'il soit un seul instant possible de prendre le change. Malgré ses accommodations et ses compromis, en dépit de ses inconséquences volontaires ou inconscientes, Marheineke ne peut échapper au reproche d'avoir altéré dans son essence même le dogme chrétien. Il a beau parler le langage de l'orthodoxie la plus scrupuleuse, toujours le sens hégé-

lien perce à travers les vieilles formules. La négation de l'individualité : voilà le vice fondamental de tout ce système qui dérive le monde et la personnalité de l'Idée, c'est-à-dire d'un principe abstrait. Rien de plus dangereux qu'un idéalisme qui méconnaît à ce point les conditions mêmes de l'être et du développement moral. La distinction établie entre l'individualité et la personnalité de Dieu et de l'homme repose sur une pure subtilité. En réalité, l'une et l'autre sont supprimées, car la seconde n'apparaît que comme un attribut de l'Esprit arrivant à la conscience de lui-même, mais de lui-même comme collectivité. L'homme, dans ce système, n'est plus qu'un rouage servile et entièrement passif dans le mécanisme inflexible de la logique divine.

IV

A côté de Marheineke, il faut encore nommer Karl Friedrich Goeschel (1784-1861), quoiqu'il soit jurisconsulte plutôt que théologien. Né à Langensalza, il fit ses études en droit à Leipzig et fut nommé juge au tribunal de Naumbourg. Il s'y lia avec le comte de Gerlach et ne tarda pas à échanger les principes de la philosophie du dix-huitième siècle, dans lesquels il avait été élevé, contre ceux du réveil piétiste berlinois. Il publia plusieurs écrits

apologétiques qui firent sensation. Dans son *Cæcilius et Octavius* (1), il défendit la doctrine orthodoxe du péché et du Sauveur, et, dans ses *Aphorismes* (2), écrits sous l'influence de la philosophie de Hegel, il interpréta les textes du maître pour en montrer l'accord avec toutes les parties du catéchisme, partageant l'illusion volontaire d'une réconciliation définitive entre la foi chrétienne et la spéculation. Il convient d'ajouter que l'école hégélienne reconnut que cette conception du christianisme, dépouillée des formes sévères de la philosophie, n'était plus la sienne. La lutte fut assez vive jusqu'à ce que Goeschel, reconnaissant son tort, se séparât de l'école. Appelé en qualité de conseiller d'Etat à Berlin en 1834, il défendit la cause de la réaction au ministère de la justice et des cultes. Il publia encore différentes monographies sur le serment (3), sur l'immortalité de l'âme (4), sur le problème de l'Homme-Dieu (5), en faveur de Hegel et contre Strauss. Mais peu à peu l'intérêt philosophique, chez lui, fit entièrement place à l'intérêt ecclésiastique. Nommé président du

(1) Cæcilius u. Octavius, oder Gespräche über die vornehmsten Einwendungen gegen die christliche Wahrheit. 1828.

(2) Aphorismen über Nichtwissen u. absolutes Wissen im Verhältniss zur christlichen Glaubenslehre. 1829. Voyez aussi : Hegel u. seine Zeit. 1833.

(3) Der Eid, nach seinem Princip, Begriff u. Gebrauch. 1837.

(4) Von den Beweisen der Unsterblichkeit der menschlichen Seele. 1835.

(5) Beiträge zur speculativen Philosophie von Gott, dem Menschen u. dem Gottmenschen. 1838.

consistoire de Magdebourg, il obligea les chefs des Amis des lumières à sortir de l'Eglise, donna sa démission en 1848 et se retira à Berlin où, dans divers écrits (1), il continua à défendre les principes d'un luthéranisme assez étroit. On a porté un jugement assez exact sur Goeschel en disant qu'il a cherché à mêler le christianisme à la jurisprudence et à justifier le christianisme au point de vue juridique.

Mais parmi les disciples de Hegel, nul ne fut plus habile à appliquer les principes de sa philosophie aux diverses branches de la science théologique que JOHANN CARL FRIEDRICH ROSENKRANZ, professeur à Halle et à Kœnigsberg. Il s'occupa beaucoup de l'histoire de la poésie dans ses rapports avec les idées religieuses, et publia une série d'écrits (2), parmi lesquels nous relèverons surtout une *Encyclopédie des sciences théologiques* fort bien faite (3). Dans une sphère plus spéciale, nous nommerons encore les professeurs de Halle ERDMANN, célèbre par ses nombreux ouvrages de philosophie populaire, et JULIUS SCHALLER, qui chercha, dans son *Christ his-*

(1) Ueber die Bedeutung der lutherischen Kirche u. ihr Verhältniss zur allgemeinen Kirche u. zum Staate. 1849. Zur Lehre von den letzten Dingen. 1850. Der Dualismus der evangel. Kirchenverfassung. 1852.

(2) Die Naturreligion. 1831. Handbuch einer Geschichte der Poesie. 1832. Kritische Erläuterung des Hegel'schen Systems. 1840.

(3) Encyclopedie der theologischen Wissenschaften. Halle. 1831. 2e édition entièrement refondue. 1845.

torique (1), à démontrer contre Strauss que l'idée, si elle ne s'incarne pas dans un individu, n'est point réelle. Friedrich Rudolph Hasse, professeur à Bonn, auteur d'une monographie sur Anselme de Cantorbéry et de plusieurs ouvrages sur la Bible, s'efforça d'appliquer à toute l'histoire de l'Eglise les catégories du système hégélien (2).

(1) Der historische Christus u. die Philosophie. Kritik der Grundidee des Werks : das Leben Jesu von D[r] Strauss. Leipz. 1838.

(2) Geschichte des Alten Bundes. Leipz. 1863. Kirchengeschichte, herausgegeben von Kœhler. 2[e] édit. Leipz. 1872.

CHAPITRE VI

LA POÉSIE LYRIQUE

I

Celui qui veut se rendre compte de la transformation qui s'est opérée en Allemagne dans le domaine religieux ne doit pas se borner à étudier les œuvres des théologiens de profession, il doit interroger aussi celles où les sentiments, les pensées intimes, l'âme même de la nation se sont exprimés de la manière la plus immédiate et la plus spontanée : nous voulons parler de la poésie lyrique, ce brillant joyau qui occupe, comme on sait, une place d'honneur dans l'écrin littéraire de l'Allemagne. Nous nous proposons, dans ce chapitre, non point d'écrire une histoire littéraire de la poésie allemande durant cette période, mais de montrer quelle attitude elle a prise vis-à-vis de la religion, de quel souffle elle est animée, comment elle a servi ou compromis les intérêts du christianisme.

Au commencement du siècle, à l'époque où Schleiermacher publiait ses *Discours sur la religion*,

l'école romantique venait de s'emparer du sceptre littéraire. Ses chefs étaient les frères Schlegel et son organe principal, *l'Athénée*, une revue exclusivement consacrée aux belles-lettres et publiée à Berlin sous l'influence des salons de Henriette Herz, de Rahel Levin et d'autres femmes distinguées dont nous avons parlé plus haut. Le principe de cette école était moins le retour au passé, l'idolâtrie du moyen âge, que l'affranchissement de toute règle, la théorie du génie sans frein et sans mesure. C'est le règne du subjectivisme de Fichte et du naturalisme de Schelling transporté dans la poésie. L'imagination du poëte, en vertu du droit divin de son génie, ne souffre aucune entrave; elle s'abandonne librement à tous ses caprices, à toutes ses fantaisies. Son champ, c'est le monde, c'est l'infini et l'idéal. Enivrée d'elle-même, exubérante de vie et se livrant à toutes sortes de bravades folles, elle s'absorbe dans la nature, dans l'univers, non point pour s'y perdre, mais pour y puiser des matériaux, des couleurs, des sons, afin d'en parer ses créations idéales et de reconstruire un monde tout nouveau. Ce que le poëte a conçu dans son imagination est considéré comme la réalité, si ce n'est présente, du moins future. Le songe est la plus réelle des vérités. Le vrai poëte possède la toute-science; il est un prophète, il est un dieu : car voici, sa lyre a la puissance créatrice. L'école romantique proclame l'identité de la poésie et de la vie, comme la philosophie de Fichte avait proclamé l'identité de la pensée

et de l'être. Sa morale, si tant est qu'elle en ait une, se résume en ce précepte d'une application fort simple : Laissez-vous aller, ou plutôt laissez-vous bercer au gré de vos inspirations.

L'application de ce principe a produit deux conséquences inévitables. Le poëte, tout plein de son idéal, cherche à échapper au monde réel, et cela d'autant plus que le monde d'alors, sous le rapport politique et social, était désespérément triste; il le regarde avec un dédain superbe et en haussant les épaules, pour se réfugier dans des temps plus beaux, plus héroïques que l'imagination colore et embellit à plaisir, dans la vie de la nature avec ses sensations enivrantes ou son repos profond, dans l'éther céleste avec ses doux abîmes et son voluptueux néant. Briser le joug des conventions sociales gênantes, rompre avec les règles importunes du devoir vulgaire, satisfaire ses instincts d'ambition et de volupté, principalement dans le domaine de l'imagination, appeler religieux ce délire de l'âme qui ne demande qu'à se perdre, à s'absorber dans le sein d'une divinité anonyme, et tout cela aux dépens de la conscience, de l'Evangile, de toutes les réalités humaines et divines : tel est le résultat auquel aboutit l'école romantique. Sous les formes chrétiennes et catholiques dont elle se revêt, elle obéit à un souffle inconscient de panthéisme.

Nous devons rendre hommage au talent, à la verve, à la richesse incomparable des poëtes de cette

école. Ils ont donné un branle fécond à l'esprit littéraire. Animés du désir de tout embrasser, de tout pénétrer, de s'imprégner de toutes les couleurs, de rendre tous les sons, d'explorer tous les horizons, de sonder tous les mystères, de lever tous les voiles, ils ont agrandi considérablement le champ de la poésie et créé une variété infinie de formes et de rhythmes, mais le plus souvent la vie réelle manque à leurs créations : ce n'est qu'un jeu brillant mais vain de l'imagination. Le romantisme regarde ses créations avec une ironie secrète; il sait ce qu'il faut penser d'elles. La pensée n'étant à ses yeux qu'un rêve du sentiment, et le sentiment lui-même n'étant que la mobile et capricieuse sensation du moment, il ne reste en réalité que les nerfs qu'il s'agit d'agacer, de surexciter et de chatouiller agréablement. La réalité intérieure, l'âme lui faisant défaut, l'école romantique est réduite à prendre la forme pour but et à aboutir à la théorie de l'art pour l'art.

Nulle part nous ne trouvons d'expression plus fidèle de cette tendance que dans la vie et dans les écrits de Jean Paul Richter (1763-1825), qui forme la transition entre l'école classique et l'école romantique. Génie désordonné, réduction affaiblie de Shakespeare, il attire et froisse tout à la fois dans ses romans tour à tour éthérés et cyniques. Elevé dans une humble condition, longtemps en lutte avec

la misère, maître d'école, précepteur, journaliste, romancier, choyé à Weimar et à Berlin, accaparé et gâté par les femmes, toujours amoureux et toujours déçu, Jean Paul mène une existence inquiète et troublée qui se reflète dans ses écrits. Il ne trouve point de style, parce que le sens plastique lui manque absolument; il n'achève rien, s'arrête volontiers à l'antithèse, raille la vie sans vouloir la réformer, désire ardemment sortir de sa sphère tout en s'y sentant irrévocablement rivé moins encore par sa destinée que par son impuissance.

Venu après Schiller et Gœthe, Jean Paul leur dit : « Vos créations idéales sont belles et vraies; moi aussi je sens mon âme tressaillir à leur vue et tourner vers elles sa soif inassouvie. Quant à la réalité, elle est si froide et si terne!... Dès lors il ne me reste d'autre ressource que de me réfugier dans mon imagination où les souvenirs et l'espérance déposent leur fraîche rosée, où luit un soleil, où s'allument des étoiles dont les feux sont plus brillants, plus hospitaliers et qui ne s'éteignent jamais. » Jean Paul jouit des trésors que lui ouvre ce monde intérieur; il s'égaye à leur vue, mais sous son rire il cache ses larmes. « Il est heureux, dit-il, que mes lecteurs ne le remarquent pas, car s'ils savaient quelle est la tristesse et l'état d'effondrement de mon âme leurs larmes ne tariraient pas de compassion. » « L'homme, dit-il ailleurs, n'a que deux minutes et demie : l'une pour pleurer, l'autre pour

sourire et une demi-minute pour aimer, car au milieu de cette dernière il meurt. »

Notre poëte n'a laissé aucune œuvre qui durera. Dans ses soixante romans, nous trouvons des peintures ingénieuses, de gracieux tableaux de genre, des traits idylliques et humoristiques ravissants, mais rien de complet et d'achevé. Il s'est peint lui-même dans son *Siebenkaes*, héros aventureux qui, sous prétexte de génie, fait litière de tous les devoirs de la vie réelle et se livre à toutes les extravagances que lui suggère sa fantaisie. Jean Paul hait Kant et l'austérité de son impératif catégorique. L'influence de la religion est écartée comme celle du devoir. Il exagère le moi jusqu'à l'arbitraire et, dans son sentimentalisme humoristique, l'érige en puissance souveraine du monde : c'est l'application naïve de la théorie du subjectivisme, autrement dit de l'égoïsme des belles âmes. Or, pendant trente ans au moins, l'Allemagne littéraire a fait ses délices de la lecture des ouvrages de Jean Paul.

II

Mais les vrais chefs de l'école romantique, ce sont les deux frères Schlegel. August Wilhelm von Schlegel (1767-1845), écrivain vaniteux et brillant,

artiste inimitable en vers, créateur en prose de la critique littéraire et esthétique, fonda en 1798 la revue, l'*Athénée*, son principal titre de gloire. Plus tard il parcourut l'Allemagne avec Madame de Staël, publia des recueils de poésies traduites de l'italien, de l'espagnol, du portugais, donna une traduction des œuvres de Shakespeare et de Calderon, étudia le sanscrit, professa à Bonn un cours de langues orientales et un autre, fort remarqué et publié plus tard, sur l'art et la littérature dramatiques. Schlegel déclare se rattacher à Lessing qu'il rappelle par sa prose belle, limpide et délicate; mais le principe de sa critique, c'est le sentiment, le sens du beau, l'absence de principes raisonnés : de là des jugements contradictoires, des goûts et des préférences qui s'excluent, une recherche incessante d'objets et de formes de toute provenance. Cette richesse exubérante de matériaux dissimule mal une impuissance productive réelle : ce sont des variations infinies exécutées sur un même thème. Schlegel, comme Pygmalion, aspire à créer des formes idéales; mais il n'a pas la force de les animer. Il n'a été vraiment heureux que dans la guerre à outrance qu'il a faite à ce rationalisme épris de lui-même qui croit avoir tout exploré, tout compris et qui ne respecte pas le mystère. Mais, au fond, Schlegel est pessimiste. Tout est mauvais dans notre monde moderne : la Réformation a gâté l'art, la poudre à canon a détruit l'esprit chevaleresque,

l'imprimerie a engendré l'immense abus des livres, Lessing a ruiné le théâtre. Ajoutez à cela que le monde se figure qu'il n'a jamais été aussi raisonnable, aussi cultivé, aussi moral que de nos jours. Avec la vraie grandeur, qui se retire de notre monde mauvais, disparaît aussi la mesure pour la grandeur. Il ne reste plus qu'une génération de pygmées assez ridicules pour se croire des géants.

Son frère FRIEDRICH VON SCHLEGEL (1772-1829), l'ami de Schleiermacher, était un esprit inquiet, tourmenté et profondément malheureux. Il chercha pendant toute sa vie à se mettre d'accord avec lui-même sans y réussir, tant son cœur était partagé et son esprit enfiévré de désirs contraires. Il s'occupa de la poésie des Grecs et des Romains, écrivit *Lucinde*, « cet Evangile de la jouissance et de l'amour tiré de l'Ecriture sainte de la nature, » publia des récits de voyages, remplis de descriptions merveilleuses, fit des études sur la langue et la sagesse des Hindous, abjura le protestantisme à Cologne et se mit au service de la réaction, dédiant à Metternich son *Cours de littérature des temps anciens et nouveaux*, dans lequel, par une application pittoresque et lumineuse des idées de Herder, il montre le lien intime qui existe entre la civilisation d'une époque et sa littérature; enfin il érigea une philosophie de l'histoire, qui contient des aperçus ingénieux, mais décousus et sans portée.

Friedrich Schlegel aurait voulu à tout prix édifier un système philosophique, un dogme, mais il n'y réussit pas. Il sait discourir avec esprit, habileté et finesse, parfois même avec profondeur; il sait lier et délier avec grâce les gerbes qu'il amasse dans le vaste champ de ses études; il sait grouper, rapprocher et écarter avec talent la masse prodigieuse de faits dont il dispose; il cherche à pénétrer et à déchiffrer les systèmes et les opinions d'autrui, mais pour s'en détacher tout aussitôt. Ce qui lui manque, c'est un esprit vraiment original, une pensée vraie, ferme et conséquente avec elle-même. Il nous présente le spectacle des luttes d'un esprit protestant en proie à une sollicitation irrésistible vers le catholicisme, à laquelle il finit par succomber. Schlegel n'était pas aveugle pour les défauts du catholicisme, mais il regardait ceux du protestantisme comme plus grands, plus nombreux et plus irrémédiables. Caressant le rêve du *millenium*, en désespoir des temps présents, il prédit le retour prochain du Christ et la restauration d'une Eglise catholique idéale.

Doué d'une imagination fine, hardie, tour à tour railleuse et mélancolique, LUDWIG TIECK (1773-1853) représente, dans tout l'éclat d'un talent sans convictions, le dilettantisme de l'école romantique. Ses contes de fées, ses nouvelles, parmi lesquelles les plus remarquables sont *la Vie du poëte* (Shakespeare) et *la Mort du poëte* (Camoëns), *l'Almanach des Muses*

publié depuis 1802 avec A. W. Schlegel, à la suite de l'Athénée, son poëme sur les *Eléments de la vie*, une sorte de profession de foi panthéiste dans laquelle la nature paraît divinisée, son drame de *Geneviève de Brabant*, en prose entremêlée de sonnets, destiné à nous présenter un catholicisme idéalisé dans une suite de tableaux de genre avec ornements et costumes du moyen âge, son histoire romancée de l'*Insurrection des Cévennes* attestent la fécondité et l'extrême variété de ses productions poétiques.

Dans le domaine lyrique, Tieck manifeste sa préférence pour les formes savantes du sonnet et du tercet dans les chansons populaires qu'il a reproduites, et pour les formes archaïques dans les cantiques au Christ et à Marie qu'il a traduits du latin et de l'espagnol. L'amour du merveilleux chez lui est poussé jusqu'à ses dernières limites : ce ne sont que fleurs et étoiles animées et douées du don de la parole, élans d'une imagination surexcitée dans les sombres brouillards de la mythologie scandinave ou dans les chaudes vapeurs des nuits orientales, ou encore dans l'éther vide de l'abstraction. Le poëte joue avec les grâces tour à tour séduisantes et terrifiantes du clair de lune ; il nage voluptueusement dans les tons et dans les parfums, toujours en quête d'images brillantes, surchargeant ses œuvres d'une ornementation puérile et ampoulée. En cédant à l'impression que produit cette poésie, une berceuse mélodieuse mais monotone, on passe sans trop s'en apercevoir du monde réel au

monde fantastique, à peu près comme en s'endormant on passe insensiblement de la réalité de l'état de veille aux illusions des songes. Le motto de Tieck est caractéristique : « Ma vie est vide et sans contenu. »

Mais nulle part les exagérations de l'école romantique n'apparaissent avec plus d'éclat que dans les œuvres de Clemens Brentano (1778-1842) et d'Achim von Arnim (1781-1831). Nous ne citerons d'eux qu'un travail qui a un vrai mérite littéraire. C'est un recueil considérable de chansons populaires, fruit de longues et de patientes recherches dans toutes les localités de l'Allemagne, publié de 1805 à 1808 sous le titre de : *Le Cor magique de l'enfant* (1). Dans ces chants d'une simplicité et d'une suavité incomparables éclate l'âme même du peuple allemand, avec son attachement au foyer, ses amitiés fidèles, ses chastes et fortes affections ; avec les regrets et les déchirements que causent les séparations, la nostalgie qui s'empare du voyageur et de l'exilé ; avec la passion de la nature saisie surtout dans ses détails familiers reproduits en quelques traits sobres et parlants, avec sa ferveur religieuse qui mêle la pensée de Dieu à tous les événements et à toutes les occupations de la vie, chante ses louanges ou implore ses bénédictions ; avec cette note mélancolique enfin qui fait le fond de la poésie populaire allemande, expression in-

(1) Des Knaben Wunderhorn. 1805-1808. 3 vol.

consciente de la fuite de toutes choses, de l'incertitude de l'avenir, de l'imperfection irrémédiable dont est frappé tout ce que nous aimons, tout ce que nous possédons ici-bas. La soif de l'idéal, sous-entendue plutôt qu'exprimée, anime tous ces chants et leur prête un charme pénétrant. On ne saurait avoir assez de reconnaissance à nos auteurs d'avoir recueilli ces richesses du passé, enfouies dans la tradition du peuple, fruits d'or de son ressouvenir.

III

Le plus religieux des poëtes de ce groupe, c'est Friedrich von Hardenberg, plus connu sous le pseudonyme de Novalis (1772-1801) (1), âme ardente enfermée dans un corps débile, élevé sous l'influence des Frères moraves, fiancé à vingt ans avec une jeune fille de treize, qui mourut peu de temps après. En proie à un violent désespoir notre poëte se jette dans le mysticisme, dirigeant toutes ses pensées vers l'autre monde. La vie lui apparaît comme une maladie de l'esprit ; il appelle la mort comme une guérison. S'éloignant du siége des lettres et de la philosophie, rompant avec ce qu'il appelle « les Spitzberg de la raison pure, » il se retire dans la solitude, accepte les

(1) Voyez : Rothe : Novalis als religiöser Dichter. Allgem. kirchl. Zeitsckrift. 1862. H. 10.

fonctions d'intendant des salines dans le cercle de la Thuringe et se plonge dans les méditations religieuses. Novalis est une âme faible qui a besoin d'un appui; froissée par ce qu'elle rencontre, elle se réfugie en Jésus. Dans une première série d'aphorismes, intitulés : *Poussière de fleurs* (1), Novalis s'élève contre le bureaucratisme, la sécheresse prosaïque, les tendances utilitaires et rationalistes de la bourgeoisie du temps. Dans ses *Hymnes de la Nuit* et dans ses *Chants sacrés* (2), il donne un libre cours à ses aspirations religieuses. La forme en est ravissante : ce sont des notes vagues et mélodieuses d'une grande pureté, des accords sans lien mais d'une douceur pénétrante; c'est un son profond qui produit en nous une douleur poignante, mais il faut l'écouter de loin, car si nous nous approchons, si nous cherchons à distinguer et à analyser, nous n'entendons plus qu'un trémolo rhythmique, des accords sans lien ni suite, une impression vague qui aspire à devenir un sentiment. Rien de plus délicat et de plus pur que ces plaintes d'un amour éthéré, ces gémissements d'une âme candide qui aspire vers le silence éternel, vers la vie simple et unique en Dieu. On a dit, non sans raison, que le lyrisme de Novalis rappelle les madones du moyen âge.

La religion, telle que la préconise Novalis, n'est

(1) Blüthenstaub. 1798. Ces aphorismes parurent d'abord dans l'Athénée.

(2) An die Nacht. Geistliche Lieder. Berl. 1802. 2 vol.

autre chose que le retour de l'homme dans la partie la plus intime de son être, la découverte du monde intérieur. Elle est une musique céleste, une sainte ardeur à oublier le monde réel pour le monde idéal. Son Dieu est un Dieu jaloux, une puissance dévorante qui ne laisse rien subsister à côté d'elle. La plus haute volupté que l'homme puisse connaître, sa vraie tâche ici-bas, c'est de se perdre, de s'abîmer en Dieu. La nuit, la mort, la concentration est infiniment plus que le jour, la vie, l'action. La nuit, la nuit sainte et mystérieuse, est l'image de la mort, de l'absorption mystique dans l'absolu. Cette mort, cette volupté de mourir et de désirer la mort, est la religion. On peut dire que Novalis a emprunté, a arraché à la vie tous ses charmes pour en orner l'image de la mort, et l'on comprend que Hegel ait appelé cette poésie la consomption de l'esprit. L'âme de Novalis se consume, parce qu'elle refuse tout contact avec la nature, tout commerce avec les hommes et, disons-le aussi, toute rencontre avec le devoir : c'est une religion en rupture de ban avec la morale.

Mais quels accents d'une douceur pénétrante s'échappent de cette lyre : « Pourvu qu'Il soit à moi, pourvu que je le possède, pourvu que mon âme n'oublie pas jusqu'à la tombe combien Il est fidèle ! Je ne sens rien de la souffrance, je n'éprouve que recueillement, amour et joie... Pourvu qu'Il soit à moi ! Je laisse volontiers tout le reste; appuyé sur mon bâton de pèlerin, je ne suis, fidèle, que mon Seigneur; je

laisse tranquillement marcher les autres dans les voies larges, pleines, lumineuses... Pourvu qu'Il soit à moi! Le monde m'appartient; je suis bienheureux comme un enfant du ciel qui tient le voile de la Vierge. Perdu dans cette vision, je ne crains plus la terre. » Et ailleurs : « Si tous te trahissent, moi je te resterai fidèle, afin que la reconnaissance ne s'éteigne pas sur la terre. Pour moi tu t'es abîmé dans les souffrances, pour moi tu t'es noyé dans la douleur. C'est pourquoi je te donne mon cœur pour toujours avec joie... Souvent je pleure amèrement de ce que tu es mort, et de ce que plus d'un des tiens t'oublie toute sa vie durant. Pénétré du plus pur amour, tu as tant fait pour nous, et pourtant ton souvenir s'est évanoui, et personne ne songe à toi... Plein d'un amour fidèle, tu continues à assister chacun; et si aucun ne te reste, tu demeures pourtant fidèle. L'amour fidèle triomphe; à la fin on le sent pourtant, on pleure amèrement et l'on embrasse doucement, comme un enfant, tes genoux. » Et ailleurs encore : « Il me faut pleurer, toujours pleurer. Ah! si une fois seulement Il m'apparaissait, une fois seulement de loin. Sainte mélancolie! Eternellement dureront ma douleur, mes larmes; et je voudrais tout de suite mourir... car éternellement je ne le vois que souffrir et expirer en intercédant pour nous. Oh! pourquoi mon cœur ne se brise-t-il pas? pourquoi mes yeux ne se ferment-ils pas? que ne méritai-je le bonheur de fondre entièrement dans mes larmes?...

S'ils savaient son amour, tous les hommes deviendraient des chrétiens ; ils laisseraient tout le reste ; tous ils n'aimeraient que l'Unique, tous ils pleureraient avec moi et se mourraient avec moi d'amère douleur. »

IV

Lorsqu'en 1813 et 1814 l'Allemagne se leva tout entière pour secouer le joug de l'étranger, une légion de poëtes marcha avec elle pour aiguillonner le courage des combattants, ennoblir les passions soulevées et donner des ailes au patriotisme. « Des nuages où elle s'était perdue, la poésie descendit un beau jour, comme un coup de foudre, sur le champ de bataille pour remplir les soldats de son feu sacré (1). » Au point de vue littéraire, cette poésie patriotique procède de Schiller : c'est comme un écho du *Chant du soldat* du camp de Wallenstein ou des strophes de Guillaume Tell en l'honneur de la liberté. Il y a beaucoup d'emphase et d'exagération dans l'expression des sentiments que provoque cette grande crise nationale ; on parle trop de la liberté, de la fidélité, de l'honneur allemands ; on ressuscite trop fréquemment les mânes d'Arminius et d'Arioviste ; mais,

(1) Schuré : Histoire du Lied. Paris. 1868. p. 423.

somme toute, cette poésie respire un sérieux profond. Les poëtes, on le sent, sont en même temps des hommes d'action qui manient aussi bien l'épée que la lyre, de grands caractères qui ont le droit d'appeler le peuple à faire pénitence et à se préparer au sacrifice. Ce qui nous frappe surtout, c'est l'alliance du sentiment religieux avec le sentiment patriotique. Tous les appuis humains faisant défaut, c'est à Dieu que l'on s'adresse, c'est sur lui que l'on compte, lui, le défenseur de la justice et de la liberté.

Au premier rang parmi les poëtes patriotiques se place THEODOR KŒRNER (1791-1813), un disciple de Schiller, qui quitta sa famille, une position brillante, une fiancée en larmes, pour s'engager dans les chasseurs noirs de Lützow et trouver la mort sur le champ de bataille. Ses poésies, réunies sous le titre caractéristique de *Lyre et épée*, sont l'expression la plus puissante des sentiments qui animaient alors tout le peuple. On y sent passer encore le souffle ardent des batailles ; c'est comme le son retentissant du tocsin qui appelle aux armes la nation entière pour reconquérir ses biens les plus précieux. Rien de plus saisissant, même au point de vue religieux, que ces strophes bien connues : « O Père, je t'appelle ! La fumée des canons rugissants m'enveloppe ; les éclairs tonnants font jaillir leurs étincelles autour de moi ; ô toi qui tiens en tes mains le destin des combats, je t'appelle ! Père, conduis-moi !...

Père, conduis-moi! conduis-moi à la victoire, conduis-moi à la mort; Seigneur, je reconnais tes commandements; Seigneur, comme tu le veux, conduis-moi; Seigneur, je te reconnais!... Dieu, je te reconnais! Dans le frémissement des feuilles en automne, comme au milieu de la tempête des batailles; source de la grâce, je te reconnais. Père, bénis-moi!... Père, bénis-moi! Dans ta main je remets ma vie; tu peux la prendre, car tu l'as donnée; pour la vie, pour la mort, bénis-moi. Père, je te loue! Père, je te loue! Ce n'est pas là une lutte pour les biens de la terre; nous défendons avec l'épée les choses les plus saintes; c'est pour cela que, tombant et triomphant, je te loue; Père, je me soumets à toi!... »

A côté de Kœrner se place ERNST MORITZ ARNDT (1769-1860). Originaire de l'île de Rügen, fils de fermier, il abandonna l'étude de la théologie pour se vouer aux études historiques. Nommé professeur à Greifswald, il chercha à ranimer par ses écrits le sentiment patriotique qui semblait éteint dans son peuple. Il fut obligé de fuir en Suède après la bataille d'Iéna, mais il revint en Allemagne sous des déguisements et travailla à préparer plus qu'aucun autre, sous la puissante impulsion du baron de Stein, l'élan patriotique qui renversa Napoléon. Nommé professeur d'histoire à Bonn après la guerre, il s'occupa de préférence d'études ethnographiques, fut destitué sous prétexte de libéralisme, vota en 1848

au parlement de Francfort avec les conservateurs, et se retira de l'arène politique, tout en prédisant à l'Allemagne les temps nouveaux dont il n'entrevit plus l'aurore.

Arndt était le défenseur le plus zélé et le plus enthousiaste de l'idée germanique. Ses écrits se distinguent par leur jugement ferme, le bon sens et la droiture de caractère qu'ils respirent. Arndt accuse le rationalisme de la médiocrité et de la platitude des hommes de son temps. On se courbe devant le despote, parce qu'on ne sait plus se courber devant Dieu. On a désappris le dévouement et le sacrifice à l'école de l'utilitarisme rationnel. Notre auteur polémise de même contre les tendances cosmopolites et idéalistes de la philosophie allemande. « Notre richesse intellectuelle, dit-il, nous a rendus pauvres. D'autres possèdent notre terre pendant que nous conquérons le ciel. » Le germanisme d'Arndt n'est pas sans quelque exagération ; il veut ressusciter les ordres chevaleresques, les coutumes du temps des croisades et jusqu'au costume gothique du moyen âge. Parmi ses poésies, il y en a de fort belles : témoin celle qui porte le titre de *Chant de la patrie* : « Le Dieu qui laissa pousser le fer ne voulut point d'esclaves; aussi donna-t-il le sabre, l'épée et la lance à l'homme dans sa droite; il lui donna le courage audacieux, la colère de la libre parole, afin qu'il endurât la lutte jusqu'au sang, jusqu'à la mort... Ainsi voulons-nous tenir ce que

Dieu a voulu avec une vraie fidélité, et ne jamais fendre les crânes des hommes à la solde des tyrans; celui qui combat pour des hochets et pour la honte, nous le taillerons en pièces; il n'est pas digne d'hériter le sol allemand avec des hommes allemands... (1). »

Le plus ultra-germanique des poëtes patriotes de 1813 est sans contredit FRIEDRICH LUDWIG JAHN (1778-1852) (2). Il fit ses études en droit à Halle, et parcourut l'Allemagne de 1806 à 1812, fomentant partout l'insurrection contre le conquérant étranger. Son livre : *De la nationalité allemande,* causa un immense retentissement. C'est avec le fer et le feu que l'unité allemande doit être établie. Jahn demande la création d'une nouvelle capitale sur les bords de l'Elbe sous le nom de Teutona, et l'institution d'une noblesse du mérite conférée par le suffrage universel. Chaque savant doit apprendre un métier. L'Etat dirige souverainement l'école et l'Eglise, ces deux instruments de l'éducation nationale; les exercices corporels doivent y tenir une place importante. Dans ce but Jahn créa, en 1810, à Berlin les premiers gymnases, et exerça une influence puissante sur la jeunesse. Il prit une part directe à la

(1) Arndt s'occupa aussi beaucoup du chant d'église. Il publia en 1855 un recueil de poésies spirituelles, animées d'un souffle religieux bienfaisant.

(2) Voyez : Prœhle : F. L. Jahn's Leben. Berl. 1855.

guerre d'affranchissement, comme organisateur des volontaires de Lützow et comme poëte. Son chant : *Quelle est la patrie de l'Allemand?* est resté populaire. La réponse pourtant est celle d'un savant plutôt que d'un philosophe ou d'un moraliste : « La patrie allemande est partout où retentit la parole allemande. » L'Alsace a bien prouvé l'erreur de cette affirmation, et la Suisse septentrionale serait au besoin prête à l'appuyer de son exemple.

Jahn, même après la guerre, dans ses écrits et dans ses cours, continue à être animé d'une haine ardente contre la France. Il voudrait bannir l'enseignement du français de toutes les écoles. Aussi bons patriotes et mieux avisés que Jahn, les hommes d'Etat allemands ont conservé et fortifié cet enseignement pour le faire servir en cas de besoin contre nous, ce qui n'a pas manqué d'arriver. Jahn propose aussi de créer un désert pour former une frontière entre l'Allemagne et la France : « Pourquoi ne pas laisser se former des marais, des forêts vierges, des lacs croupissants, des fourrés impénétrables dans l'intérêt de la patrie? Il faudrait aussi y pousser des ruminants et les laisser devenir sauvages; puis on y amènerait des animaux féroces de toute espèce. Aucun édifice ne s'élèverait dans ces marches inhospitalières; on n'y trouverait que des ruines. » Au désert chimérique de Jahn, M. de Moltke préfère le solide rayon de forteresses qu'il fait élever sur les frontières de l'Alsace-Lorraine, ce « vert glacis » destiné à protéger l'Alle-

magne contre les retours offensifs de la France.

Nature plébéienne, affichant une rudesse calculée, s'efforçant de parler la langue nerveuse et colorée du peuple et y mêlant de nombreuses réminiscences archaïques, Jahn se complaît dans une obscurité presque constante de pensée et de langage : de telle sorte qu'un critique allemand a dit de lui que sa lutte contre la culture française pouvait bien être une lutte contre la saine raison (1). Arrêté sous l'inculpation de menées révolutionnaires, Jahn passa sept ans en prison, et lorsqu'en 1848 il parut au parlement de Francfort, il se sentit isolé et dépaysé. Il vit encore une fois s'écrouler le rêve de sa vie. « L'unité de l'Allemagne, dit-il, a été le songe de mon adolescence, l'aube de ma jeunesse, le soleil de mon âge mûr; elle est maintenant l'étoile du soir qui me conduit au repos éternel. Pour cette pensée sublime j'ai vécu, travaillé, lutté, souffert... J'ai tenu ferme à l'unité de l'Allemagne, comme à un amour malheureux. » Avec sa longue barbe blanche, sa taille de géant, ses grands yeux bleus, son front chauve, son vaste col de chemise rabattu, sa redingote courte, sa tenue roide de gymnaste, Jahn était devenu une sorte de figure mythique même de son vivant. Et pourtant nul plus que lui n'a été le maître d'école de l'Allemagne, en vue de l'ère nouvelle dans laquelle elle vient d'entrer.

(1) J. Schmidt : Geschichte der deutschen Literatur im neunzehnten Jahrhundert. 3e édit. Berl. 1856. p. 227.

Max von Schenkendorf (1783-1817) représente l'élément aristocratique dans le groupe des poëtes patriotiques. Aimable, doux, mystique même, il sut trouver, pour traduire le sérieux des événements, des accents d'une éloquence pénétrante. Schenkendorf caresse, lui aussi, le rêve du rétablissement du vieil empire germanique, mais avec un caractère chevaleresque et féodal. Son pur royalisme associe constamment, comme l'adage prussien, Dieu et le souverain à l'idée de la patrie. Son chant *A la Liberté* est d'une suave beauté : « Liberté, toi que je rêve, toi qui remplis mon cœur, viens nous luire, douce apparition d'ange! Ne te montreras-tu jamais au monde opprimé? Ne poursuis-tu ta course qu'au firmament étoilé? »

V

Au sortir des années troublées qui avaient vu mûrir la poésie romantique et patriotique, nous voyons surgir une autre école, plus paisible et plus recueillie, et représentant d'une manière plus fidèle encore le génie allemand dans ce qu'il a d'intime, de sérieux et de vraiment sympathique. S'inspirant de ce que leurs prédécesseurs ont de meilleur, remontant doucement la pente fleurie du passé, interrogeant la nature dans ce qu'elle a de plus exquis, se rattachant à

cet instinct propre à la race germanique qui lui persuade que c'est dans la vie intime, dans les horizons modestes du foyer, dans l'accomplissement joyeux du devoir quotidien qu'est la source la plus riche de la poésie, les GUSTAV SCHWAB, les JOHANN VON EICHENDORF, les MAHLMANN, les HEBEL, forment un groupe à part que l'on a désigné parfois sous le nom de poëtes du sentiment. Ils représentent le lyrisme pur avec une simplicité dans la forme et une sincérité dans l'inspiration qui les rend accessibles et familiers à tous. La Souabe est la patrie de cette école dont l'influence a été comparée à l'impression que nous laisse une belle matinée de dimanche ou une tranquille nuit d'été. Les *Lieder*, si bien faits pour la musique, remplissent l'âme d'une paix profonde; ils rassérènent les horizons de la vie et réconcilient l'homme avec son destin, tout en faisant monter vers Dieu des hymnes discrètes, mais toutes pénétrées d'une piété filiale.

Nous ne nous arrêterons qu'au plus célèbre représentant de ce groupe, qui est en même temps le type accompli du poëte lyrique allemand moderne. LUDWIG UHLAND (1787-1862) est originaire de la Souabe. Toute sa vie s'écoula dans les limites étroites de sa province et presque entre les murs de la riante maison qu'il habitait à Tubingue sur les bords enchanteurs du Neckar. La simplicité est le principal caractère et le charme pénétrant de cette modeste existence. Dans le cercle d'amis qui s'était formé au-

tour de lui, dès les bancs de l'université, on s'occupait avec une ardeur enthousiaste, suivant le goût du temps, à étudier les antiquités germaniques et le moyen âge chrétien. L'amour de la patrie, de la liberté et de la religion, associées dans une commune vénération, faisait battre ces jeunes cœurs, et un penchant irrésistible les poussait à scruter les profondeurs mystérieuses du monde invisible. De retour d'un voyage littéraire à Paris, où il avait passé tout son temps dans les bibliothèques à fouiller les vieux manuscrits, Uhland entreprit, de concert avec ses amis, la publication d'un *Almanach des Muses* et d'un *Parnasse allemand*. Pendant que se déroulait à travers l'Europe la brillante épopée de l'Empire et que les échos de la Forêt-Noire renvoyaient de toutes parts le bruit du canon, notre poëte, baissé sur ses vieux livres, suivait les expéditions des chevaliers du moyen âge, les accompagnait dans les croisades et recueillait les traditions de leurs merveilleux exploits. Il fut cependant arraché à ses études et à ses rêveries par les événements dont la marche tumultueuse et précipitée vint jeter le trouble dans la paisible vallée du Neckar. Les guerres d'indépendance de 1813 à 1815 firent sur Uhland une vive impression : c'est de cette époque que datent ses chants patriotiques, qui peuvent être placés dignement à côté de ceux d'Arndt et de Kœrner. Nous en citerons quelques strophes : « Je chantais naguère de vieilles légendes d'amour, maintenant c'est assez

chanté... la voix des armes a retenti : la patrie est en danger!... A toi je voudrais consacrer ces chants, ô patrie allemande bien-aimée; car à toi, ressuscitée et libre, appartiennent toutes mes pensées. Mais le sang des héros a été versé pour toi; pour toi la plus belle fleur de la jeunesse est tombée... Après ces sacrifices si grands, si saints, que te sont mes chants! » Le poëte augure bien de ce mouvement populaire. Dieu ne permettra pas qu'il demeure stérile. La terre qui a enfanté tant de braves soldats saura aussi donner à l'Allemagne reconstituée des citoyens fermes et courageux. Les épreuves de la patrie seront bénies ; elle renaîtra plus forte et plus riche du sang de ses martyrs. Uhland adresse aux mères cette énergique question : « Mères! qui vous récréez à la vue des chers visages de vos enfants, et y lisez avec joie une foule de pressentiments et de promesses d'avenir, regardez bien et dites-nous : Les luttes et les blessures des pères porteront-elles des fruits chez leurs enfants? »

Uhland exerçait alors la profession d'avocat à Stuttgard. Il salua avec une patriotique reconnaissance la nouvelle constitution dont le roi de Wurtemberg dota dès 1815 son peuple, en récompense du sang qu'il avait versé pour lui. Connu par ses sentiments libéraux, il fut nommé député à l'assemblée des Etats, et prit une part active à la vie politique de son pays. En 1830, il fut appelé à occuper la chaire de langue et de littérature allemandes à

l'université de Tubingue; mais n'ayant pu être dispensé de ses cours pour la durée de la session législative, il donna trois ans après sa démission de professeur. En 1839, lorsque, grâce à l'influence croissante du parti conservateur, la liberté de parole et d'action fut enlevée aux Etats, Uhland se retira dans la vie privée, où il reprit ses études favorites sur le passé littéraire de l'Allemagne. D'un extérieur peu avenant, embarrassé et même gauche, Uhland portait, dans toute sa personne, l'empreinte de l'honnêteté et de la loyauté. Peu expansif et n'aimant pas à se laisser distraire de ses études ou de ses contemplations intérieures, son regard ne s'animait que rarement d'une lueur fugitive. Sa dignité sans morgue, sa grande pureté morale, sa franchise pleine de brusquerie, sa véracité incorruptible et sa piété de bon aloi expliquent la vénération que de près et de loin il inspirait. On l'a très-bien dit : « Ce qu'Uhland a donné à sa nation semble en apparence peu de chose; mais ce peu était renfermé dans un cœur d'or qui, comme on sait, contient tout un monde. La nation entière, depuis cinquante ans, se réjouit à la vûe du monde enchanté que lui a ouvert la poésie d'Uhland. »

Les poésies d'Uhland (1815-1830) ne forment qu'un seul volume peu considérable. Un de leurs mérites, c'est la rare perfection de la forme. On ne saurait assez louer leur noblesse, la pureté exquise

du sentiment, la suave harmonie entre la pensée et le langage, soit que le poëte chante les magnificences de la nature, la splendeur éclatante du monde des Alpes ou le silence du vallon aux pentes gazonneuses, soit qu'il fasse revivre les scènes héroïques du passé ou qu'il réveille dans l'âme du peuple l'amour de la patrie, de la liberté, de la justice. Uhland possède le talent de donner à ses sentiments d'une nature très-intime et très-intense une expression infiniment gracieuse et élégante. C'est le triomphe de la plus grande simplicité unie à l'art le plus consommé.

Uhland a de commun avec les poëtes de l'école romantique le choix des sujets, la sympathie pour le moyen âge chevaleresque et chrétien, pour ce monde féodal et sacerdotal qui semblait si beau alors, ces preux qui frappent de grands coups d'épée, ces pèlerins de terre sainte, ces tournois, ces doux écuyers, ces chastes damoiselles, ces batailleurs scandinaves, ces vieux rois aveugles, ces troubadours, ces joueurs de harpe, ces moines et ces nonnes, ces souterrains de castel aux terreurs mystérieuses, ces renoncements d'amour, ce tendre tintement des cloches et ces éternelles lamentations mélancoliques. Mais tandis que les poëtes romantiques n'étaient portés vers ces sujets que par un sentiment esthétique et par le désir de s'affranchir du joug des formes conventionnelles, Uhland, au contraire, les embrassait avec une sympathie véritable. Il ne con-

naît pas cette souplesse ironique qui tire parti d'un objet sans lui reconnaître au fond de valeur réelle : c'est très-sérieusement qu'il admire le dévouement, la foi, le renoncement que le christianisme au moyen âge a inspirés ; il n'en prend pas les formes seulement qui sont pour lui l'accessoire ; il est tout prêt à sacrifier l'écorce, pourvu qu'on lui laisse le précieux noyau qu'elle renferme.

Uhland excelle aussi à saisir et à peindre les contrastes que présente la vie humaine, le jeu bizarre et capricieux des ombres et des lumières, les brusques rencontres de la joie et du deuil, les élans d'une piété enthousiaste suivis des retours subits d'une inexplicable mélancolie. Ses poésies sont remplies du sentiment de la vanité, de la fragilité des choses d'ici-bas, de cet aspect incomplet et gémissant qu'offrent nos plus belles créations, nos plus grandes félicités. Se penchant vers toutes nos misères, Uhland a entendu « ces soupirs de la créature, dont parle l'apôtre saint Paul, qui attendent avec un ardent désir que les enfants de Dieu soient manifestés. » *Sunt lacrymæ rerum,* avait dit déjà le poëte latin. Le roi se promène sur la terrasse de son palais ; son cœur est plein de souci. Fatigué des grandeurs terrestres, il soupire après le repos : « Mes cheveux sont devenus gris, sur mon œil s'est étendu un sombre voile ; mes armes victorieuses sont suspendues au panneau ; j'ai exercé ma vie durant la justice : quand pourrai-je enfin me reposer ?... Oh ! doux repos, combien mon

âme te désire! Oh! que tu tardes, belle nuit, où je verrai resplendir les étoiles d'une lumière plus radieuse, où j'entendrai l'harmonie plus riche des cieux! » Et ailleurs, ce chant du pauvre à la fois si navrant et si doux : « Je suis un homme si pauvre, je suis si seul au monde... Je vois fleurir les jardins du riche, je vois frémir au vent sa moisson d'or... A moi le chemin stérile, foulé par le souci et par la peine... Et pourtant, j'aime à m'arrêter avec ma silencieuse mélancolie dans la foule des hommes joyeux, et à souhaiter à chacun un chaud et cordial bonjour... O Dieu riche! tu ne me laissas pas tout à fait sans joie : une douce consolation s'épanche sur tous les êtres du haut de ton ciel... Au milieu de chaque village s'élève ta sainte maison; l'orgue et le chant du chœur résonnent à chaque oreille... Le soleil, la lune et les étoiles luisent sur moi avec tant d'amour! Et quand sonne la cloche du soir, je m'entretiens avec toi, Seigneur! »

Puis, c'est le chant du pâtre, le dimanche : « Le voici, le jour du Seigneur; je suis seul sur la vaste prairie. Une cloche encore résonne, et puis le silence, au près et au loin... Je m'agenouille en priant et je sens un souffle mystérieux dans les airs, comme si beaucoup d'hommes étaient à genoux, invisibles à mes côtés et priaient avec moi... Le ciel, au près et au loin, est si limpide, si solennel, comme s'il voulait s'ouvrir : c'est le jour du Seigneur! » A son tour, l'enfant de la montagne chante : « La montagne,

c'est mon bien... Les orages s'amoncellent de toutes parts et grondent autour de moi, mais mon chant brave leur fureur... Je suis l'enfant de la montagne; la foudre et le tonnerre sont à mes pieds, j'élève ma tête dans l'azur, car je les connais et je leur dis : Epargnez la maison de mon père !... Je suis l'enfant de la montagne; quand un jour la cloche d'alarme sonnera et que sur les monts les feux luiront, alors, alors je descendrai; au premier rang je brandirai mon épée et je répéterai mon chant : Je suis l'enfant de la montagne. » Mais, c'est à chanter le printemps que la muse d'Uhland se plaît surtout : « Les tièdes brises sont réveillées; elles soufflent sans relâche, nuit et jour, en tout lieu. O frais parfums, ô nouveaux sons !... Mon pauvre cœur, ne te tourmente pas : tout changera, tout changera ! Vois, le monde, de jour en jour, devient plus jeune, plus beau; on ne sait vraiment ce qu'il en adviendra... Des fleurs... encore des fleurs : la vallée la plus écartée, la plus profonde se pare et reverdit... Mon pauvre cœur, oublie tes peines : tout changera, tout changera... A chaque année son printemps doux et clair; et cet autre printemps, plus grand, plus lumineux, il viendra aussi... Prends courage, ô mon cœur, il ne te manquera pas; il t'attend au terme de la carrière. Tu le pressens ici-bas, là-haut tu le verras ! »

Uhland professe un respect profond de l'âme humaine; il s'incline devant la noblesse de son origine et de sa destinée. Sans doute, au point de vue chré-

tien, ses poésies ne satisfont pas complétement. Le poëte s'en tient aux aspirations, aux désirs de la foi; il n'en connaît pas la puissance, les souveraines énergies. Plein de vénération pour les doctrines chrétiennes, il ne cherche pas à les comprendre, à s'en appliquer les salutaires effets. Aussi ses poésies n'ont-elles pas de puissance réelle sur les âmes. Le poëte nous berce agréablement, nous charme, nous enchante; il ne pousse pas à l'action, il ne nous rend pas meilleurs. Nous pourrions être tenté de faire un rapprochement entre les *Lieder* d'Uhland et les *Méditations poétiques* de Lamartine; nous préférons les comparer aux romans de son compatriote Berthold Auerbach, dans lesquels nous trouvons la même richesse et la même délicatesse de sentiments, le même talent de peindre les émotions les plus diverses de l'âme et les aspects les plus variés de la vie, mais qui ne réussissent pas à nous élever, à nous humilier, à nous corriger véritablement. C'est que la verve, le talent, le génie poétique, alors même que viennent s'y joindre la loyauté et la noblesse du caractère, ne suffisent pas pour exercer une action puissante et durable dans ce monde; il faut le zèle, la passion des choses divines et cette sainte violence à laquelle sont faites les promesses du royaume des cieux.

VI

La poésie lyrique allemande, malgré la perfection qu'elle venait d'atteindre avec Uhland, ne tarda pas à porter la peine de l'idéalisme excessif auquel obéissait son inspiration. Elle réalisa encore des merveilles d'art, mais elle devint de plus en plus étrangère à la vie pratique comme aussi à l'idée religieuse.

Cette désertion de la vraie tâche de la poésie est surtout visible chez FRIEDRICH RUCKERT (1785-1872), le plus grand artiste en vers peut-être de l'Allemagne moderne qui, après une existence errante et voyageuse, alla professer les langues orientales à Erlangen. Après avoir puissamment contribué, dans ses *Sonnets cuirassés* (1) publiés sous le pseudonyme de Freimund Reimar, à entonner le chant de guerre et après avoir reproché aux poëtes romantiques de manquer à leur mission en berçant le peuple dans les vains rêves du passé, il se hâta de marcher sur leurs traces en s'enfermant dans le monde intérieur et en se remettant à sculpter des images de saints et de chevaliers. D'une habileté extrême à s'assimiler les poésies de tous les temps et de toutes les civilisations et à les reproduire dans une variété de rhythmes et une richesse de rimes inépuisables, Rückert mit au service de la

(1) Geharnischte Sonnette. 1813-15.

poésie une science vaste et sûre. Il chargea tout l'univers de lui apporter des images splendides et toutes les religions de lui dévoiler leurs symboles. C'est l'Orient, le monde silencieux de ses songes, sa philosophie sentencieuse, sa sagesse gnomique qui attire de préférence notre poëte. On a dit de lui qu'il a créé l'épigramme musicale. Et en effet, ses poésies, concises et gracieuses, révélant un sens délicat de la nature uni à un esprit pénétrant pour tout ce qui touche au symbolisme religieux, se distinguent surtout par leur mélodie. On les a comparées au balancement éthéré du papillon sur la rose. Rückert chante le printemps, l'amour, l'ivresse du néant. L'Inde est sa patrie de prédilection. Un souffle morbide de panthéisme traverse ses productions (1). Il s'insurge contre le spiritualisme chrétien et ressuscite la philosophie sensualiste sous les formes les plus raffinées. Chose étrange ! Le principal charme de sa poésie consiste dans le sentiment de la forme domptée, mais cette victoire n'aboutit qu'à proclamer l'empire de la forme et à consacrer son prestige.

Ce que nous avons dit de Rückert s'applique aussi, en grande partie, à AUGUST VON PLATEN (1796-1835),

(1) Son chef-d'œuvre est le recueil de poésies intitulé : Oestliche Rosen, 1819-20, dédié à Gœthe. Outre de nombreuses traductions et imitations de la poésie orientale, nous possédons de Rückert un poëme didactique : Das Leben Jesu, 1839, et quelques drames : Saul u. David, 1843; Herodes der Grosse, 1844, etc.; mais ces dernières productions sont très-faibles.

qui imita avec un égal succès les poëtes de l'antiquité et ceux de l'Orient. Ce qui le distingue, c'est une volonté énergique qui aspire incessamment à la perfection unie à un esprit libéral d'une grande élévation. Ses créations, qui ont la froide blancheur et la calme rigidité du marbre, nous imposent par le sérieux qu'elles respirent. Notre poëte flagelle d'une manière impitoyable tout ce qui est vil et bas. Sa haine, dirigée contre la réaction politique et cléricale, s'étend malheureusement aussi au christianisme. Il lui oppose une sorte de stoïcisme littéraire. Le culte du beau, de l'art remplace l'idée religieuse. Rien de plus aristocratique que la poésie de Platen, rien de moins propre à devenir le bien commun et l'aiguillon bienfaisant de la nation (1).

Niembsch von Strehlenau, plus connu sous le nom de Nicolaus Lenau (1802-1850), marque le terme fatal où devait aboutir l'école romantique. D'origine magyare, il termina une vie errante et troublée, qui le conduisit dans les deux mondes, dans une maison d'aliénés. Il est la dernière expression de ce courant littéraire qui commence à Werther et à René et dont le trait principal est une mélancolie dévorante. Les *Lieder* de Lenau reflètent admirable-

(1) Ses poésies portent le titre de Gaselen, 1821-23, l'une des formes savantes que Platen a empruntées à l'Orient. Il a publié en outre des sonnets, des hymnes et un poëme intitulé : Die Abassiden. 1829.

ment son âme tourmentée de désirs inconnus, ne sachant ce qui lui manque, se souhaitant des ailes, aspirant après un essor plus grand, des zones plus libres, une lumière moins voilée et se heurtant partout à des bornes qui l'arrêtent et la blessent. Ce sont de mystérieux monologues, à la fois gracieux et sévères, où le doute lutte avec la foi, des rêveries mélancoliques écloses dans les steppes hongroises, des chants échappés des roseaux, de la mer et de la nuit, dans lesquels une imagination hardie s'unit à une grande pureté de formes.

Lenau est bien le type de l'homme moderne dont l'âme est déchirée et tiraillée en sens contraire. Il se souvient des heures de dévotion de sa pieuse enfance, des effusions mystiques de son adolescence : il voudrait les retrouver encore, mais l'esprit de doute l'en empêche et le mène au bord des abîmes où la pensée est prise de vertige. Il ressent avec une énergie particulièrement profonde le divorce entre la nature et l'esprit, l'aiguillon du péché qui ne permet plus la sérénité de la jouissance païenne. Il en veut aux Juifs, à « ces fous du Messie qui ont gâté le monde. » Le Messie, c'est « le coin qu'ils ont enfoncé jusqu'à l'endroit où l'homme et la nature se rencontrent. » Depuis lors, la déchirure s'est faite. Lenau ne veut pas de la solution de l'Evangile. Il se révolte contre le dard chrétien ; il éprouve une volupté douloureuse à l'enfoncer dans les chairs vives pour l'arracher avec un cri de rage. Partout il découvre des plaies béantes

et se rassasie amèrement à leur vue. Il compare son esprit pénétrant à un malheureux limier qui chasse les orfraies mélancoliques de toutes les fentes, de toutes les déchirures où elles se sont cachées. Les sujets religieux l'attirent d'une manière particulière; il faut qu'il les creuse, qu'il les fouille en tous sens; il grimpe aux cimes les plus vertigineuses des problèmes de métaphysique, et pressent vaguement la chute qui le menace. On peut dire que l'esprit de Lenau a fait naufrage dans cette contradiction du spiritualisme et du matérialisme, au-dessus de laquelle il n'a pas réussi à s'élever (1).

Mais le nom bien connu auquel se rattache la dissolution de l'école romantique, c'est celui de Henri Heine (1799-1856). Nul n'a exercé une influence plus grande sur les destinées littéraires de son pays, tout en étant plus opiniâtrement renié par lui. Son *Intermezzo* (1823), ce cantique des cantiques de l'amour profane, ses *Reisebilder* (1826), son *Livre des Chants* (1827), son *Romancero* (1852), et une foule d'autres productions furent dévorés par la jeunesse allemande. Les contrastes que nous avons signalés chez Lenau se trouvent aussi chez Heine, mais l'issue de la lutte n'est pas la même. Notre poëte était doué par la nature d'une sensibilité ardente, délicate, d'une

(1) Ses premières poésies datent de 1832. Il a publié aussi trois poëmes : Faust. 1836. Savonarola. 1837. Die Albigenser. 1841. Ses œuvres complètes ont paru en 1855 en 4 volumes.

exquise distinction, unie à un esprit acéré, mordant, porté à l'ironie et à la satire. Dans ses poésies, surtout dans celles des premiers recueils, le *Lied* allemand a trouvé son expression la plus parfaite. La naïve tendresse, la charmante nonchalance de la poésie populaire s'y unit au charme de l'art le plus raffiné. On reconnaît, dans ces chefs-d'œuvre de concision facile où une pensée gracieuse se trouve condensée dans un cadre merveilleusement ouvragé, le disciple de Gœthe. Ces *Lieder* jaillissent ou plutôt s'exhalent tout d'un jet de l'inspiration du poëte. Toujours maître de lui-même, il saisit admirablement la note fondamentale de sa disposition intérieure et y accommode le rhythme et la rime, ainsi que le choix des images. Heine comprend mieux que personne le langage de la nature et en fait l'écho complaisant du cœur humain.

Mais ces jeux splendides de l'imagination, auxquels s'attardait l'école romantique, ne peuvent satisfaire Heine. Il en voit le fond, il en mesure le vide. Plein de colère, il arrache au romantisme son masque; il montre ce qu'il cache d'égoïsme, de corruption, de laideur. Il enveloppe dans la même haine le pédantisme des savants, l'hypocrisie des piétistes, le pathos des rêveurs de l'unité allemande et de la démocratie européenne. Il a juré une inimitié particulière à la Prusse, dans laquelle se concentre ce que la raideur, la morgue, la suffisance allemandes produisent de plus insipide. Il poursuit

de ses traits les plus acérés ce protestantisme bigot dont la Prusse s'est fait le représentant, et que Heine regarde comme le fléau à la fois et l'ennui de la société moderne. La religion elle-même est l'objet de ses constants sarcasmes. Chez Heine la facilité a dégénéré en frivolité, la plaisanterie a détruit le respect. Son rire a quelque chose d'amer, de cynique, de méchant. Ce n'est pas la raillerie étincelante de Voltaire, s'attaquant aux préjugés et aux superstitions de son temps, c'est la moquerie haineuse et lugubre qui s'attache à tous les sujets, ne respecte rien, ni personne, ni lui-même ; c'est l'impertinence du génie qui se croit tout permis, qui prouve sa liberté en violant toutes les lois, qui ne considère le monde que comme un jouet de sa fantaisie, et qui, sur le lit de douleur où la maladie a fini par le clouer, secoue encore ses grelots pour insulter et souiller ce que les autres vénèrent. Jamais talent plus suave et plus beau ne présente à son déclin une image plus laide. L'Allemagne n'a pas manqué d'attribuer la chute de Heine à la passion qu'il avait pour la France. Mais n'oublions pas que lorsque Heine vint se fixer à Paris, il y apportait déjà sa légèreté et son scepticisme. Il est plutôt un exemple de l'incapacité des Allemands à voir et à aimer autre chose de la France que ses côtés légers et brillants, son esprit et sa grâce, mais dépouillés de tout sérieux et de toute profondeur.

Qu'il nous suffise, pour caractériser Heine, de ci-

ter de lui quelques passages empruntés à ses *Reisebilder :* « J'éprouve l'agréable douleur de l'existence, dit-il; je ressens toutes les joies et toutes les tortures du monde; je souffre pour le salut de tout le genre humain; j'expie ses péchés, mais j'en jouis aussi... » « Le catholicisme, lisons-nous ailleurs, est une bonne religion pour l'été. On est bien couché sur les bancs de ces vieux dômes, on y goûte un recueillement plein de fraîcheur, un saint *dolce far niente;* on prie, on rêve et l'on pèche en pensées; les madones vous sourient pleines d'indulgence dans leurs niches; leur coquetterie féminine vous pardonne de mêler leurs traits, si pleins de charme, à vos pensées impures, et par surcroît il se trouve dans chaque coin un lieu d'aisance brun, où la conscience peut se décharger de ses péchés... » « La grande tâche de notre époque, dit encore Heine, c'est l'émancipation; non-seulement celle des Irlandais, des Grecs, des juifs de Francfort, des nègres de l'Amérique et d'autres opprimés du même genre, mais celle du monde entier. Louons les Français! Ils ont songé à satisfaire les deux besoins les plus urgents de la société humaine, de bons mets et l'égalité civile; ils ont fait le plus de progrès dans l'art culinaire et dans la liberté. »

Après Heine, l'ère de la poésie semble fermée en Allemagne. Elle se clôt sur son rire strident. Nous trouvons bien encore des poëtes, et en grand nombre,

mais l'inspiration originale, le souffle puissant, la nouveauté de la forme leur font défaut. Ce sont des imitateurs ou des copistes. Tel EMMANUEL GEIBEL, par exemple, le plus fêté des poëtes lyriques contemporains, dont les œuvres n'ont pas eu moins de quarante éditions (1). Pleines de grâce et d'harmonie, d'élévation de pensées et de délicatesse de sentiments, ses poésies manquent de force et de caractère. Elles font les délices des jeunes filles allemandes et ne déparent pas les anthologies : mais l'Allemagne littéraire ne leur doit aucune richesse nouvelle, la liberté aucun progrès, la religion aucun témoignage.

VII

Il nous reste à parler de quelques poëtes religieux proprement dits. Nous ne rangerons pas dans cette catégorie LEOPOLD SCHEFER, dont le *Bréviaire des laïques* (2) est un poëme hégélien tout pénétré d'un souffle de panthéisme qui divinise la nature et place la vie éternelle dans les formes périssables, ni FRIEDRICH VON SALLET, dont l'*Evangile des laïques* (3) est un essai de retracer un tableau poétique de la

(1) Gedichte u. Denkblätter. Alte u. neue Lieder. Neue Gedichte. Juniuslieder, etc.

(2) Laienbrevier. 1834.

(3) Laienevangelium. 1847.

vie de Jésus d'après les Evangiles, en la dépouillant toutefois de tout caractère surnaturel. Deux noms méritent de fixer un instant notre attention : Albert Knapp et Spitta.

ALBERT KNAPP (1798-1864) passa ses années d'enfance à Alpirsbach, un idyllique village de la Forêt-Noire, où son père venait d'être nommé bailli. L'ancien couvent des Dominicains datant du onzième siècle, dont ses parents habitaient une aile, le paysage avec ses sites paisibles et pittoresques, tout ce cadre ravissant de fraîcheur et de poésie au milieu duquel s'écoulèrent les années de son adolescence, exercèrent une influence décisive sur l'esprit du jeune homme. Il nous a laissé de ces souvenirs une description saisissante que son fils a reproduite dans la biographie qu'il a consacrée à son père (1). Après avoir terminé ses études théologiques à Tubingue, Knapp fut nommé pasteur à Kirchheim sur les bords riants de la Teck, dans l'Alb souabe; il lui fut donné de réaliser son rêve le plus cher, celui de la vie idéale d'un presbytère de campagne. En 1836, Knapp échangea cette cure contre une autre dans la capitale du Wurtemberg, qu'il occupa jusqu'à la fin de ses jours, déployant une activité riche et bénie.

En 1833, notre poëte eut l'idée de publier, sous le nom de *Christoterpe*, un almanach littéraire et religieux auquel collaborèrent les chrétiens les plus

(1) Lebensbeschreibung von A. Knapp. Eigene Aufzeichnungen fortgesetzt u. beendet von seinem Sohne J. Knapp. Stuttg. 1867.

éminents de son pays, et qui, durant vingt ans, jouit d'une grande et légitime renommée. Knapp lui-même y inséra une série de biographies pour lesquelles il avait un don tout particulier, et dont la touche vigoureuse et animée fut fort remarquée. La plus célèbre d'entre elles est celle du prédicateur wurtembergeois Ludwig Hofacker, ce type du fidèle serviteur de Dieu, qui exerça une grande influence sur le réveil religieux de son pays et aussi sur le développement spirituel de notre auteur (1). Mais le plus grand mérite de Knapp, c'est d'une part son *Recueil de chants évangéliques* (2), collationnés avec le plus grand soin et empruntés aux diverses époques de la littérature allemande : vrai trésor hymnologique pour l'Eglise et pour le foyer domestique. Ce sont ensuite les poésies sacrées et profanes dont Knapp enrichit lui-même les lettres allemandes (3). Un sentiment vif de la grandeur et des magnificences de la nature s'y allie à une piété du meilleur aloi. En matière théologique, notre auteur s'en tient à la

(1) Ludwig Hofacker's Leben. 1852. 3e édit. 1859.

(2) Evangelischer Liederschatz für Kirche u. Haus. Stuttg. 1837. 2 vol. 3e édit. 1865. Knapp a aussi publié un Livre de cantiques évangéliques (1855), qui peut être considéré comme un vrai chef-d'œuvre, tant les choix sont heureux et tant l'auteur sait garder une juste mesure dans les corrections de style qu'il fait subir aux vieux auteurs. Il se garde bien de moderniser les cantiques empruntés au seizième et au dix-septième siècle, mais il déplore aussi la passion des archaïsmes qui traite les anciens textes, inintelligibles aux chrétiens de nos jours, avec le culte superstitieux que les catholiques vouent aux reliques de leurs saints.

(3) Herbstblüthen. Stuttg. 1859. Christliche Gedichte. 1862.

foi biblique, sans y rien ajouter, sans rien en retrancher. Fermement attaché au dogme chrétien, il ne croit pas pourtant qu'il faille en introduire dans le chant les formules sèches et techniques. Sa poésie religieuse est pleine de vie, de chaleur; la forme parfois pourrait être plus soignée, plus achevée. D'après cet adage de saint Paul : « Toutes choses sont à nous, et nous sommes à Christ et Christ est à Dieu, » Knapp aborde les sujets les plus différents en les faisant tourner à la gloire de Dieu et en leur imprimant le sceau chrétien. C'est ainsi que nous trouvons chez lui, à côté de cantiques proprement dits, des poésies sur Gœthe, sur Schiller, sur Bach, sur Haendel, sur Mozart, sur Beethoven, sur les héros de l'antiquité classique et de l'époque des Hohenstaufen. Mais son vrai talent se révèle dans les poésies spirituelles; elles nous frappent autant par leur simplicité nerveuse que par le souffle incomparable de vie religieuse qui les anime. C'est bien là le vrai chant d'église, tout à la fois classique et populaire, poétique et chrétien, que nous envions à l'Allemagne et auquel malheureusement nous n'avons rien à opposer dans notre langue française.

Essayons de donner une idée des cantiques de Knapp en en traduisant quelques strophes : « Esprit de la vie, saint don d'en haut, chante-t-il à propos de la Pentecôte, toi, la lumière et la consolation des âmes, moisson bénie éclose de la tombe de notre Sauveur, qui nous es envoyé du trône des cieux de

la part du Fils de l'homme glorifié, Esprit de force et de magnificence, viens disposer nos cœurs!... Jadis tu es descendu, semblable à un ouragan d'en haut; tu t'es manifesté dans de merveilleuses langues de feu; mais aujourd'hui tu souffles silencieusement, sans éclat, sans brillante auréole sur la terre auprès et au loin, comme une respiration du Seigneur... » — « Dispose-toi, dit-il ailleurs, ô âme sauvée, pleine de foi, docile aux ordres du Seigneur, à célébrer sa mort médiatrice, à lui renouveler ta reconnaissance. Pour toi aussi, il a livré sa vie à la mort la plus cruelle, afin de te préparer la prospérité et le salut pour le temps et l'éternité... » Et encore ce magnifique chant de la mort : « Quand je m'endormirai un jour et que je m'en retournerai vers mes pères, je regarderai paisiblement de la pauvre terre vers le ciel. Vers les portes de la maison paternelle, le pèlerin prend son essor. Rien n'est perdu dans le monde, si je n'ai point perdu Jésus... Celui qui peut, réconcilié, élever son regard vers les hauteurs célestes sans crainte, sans douleur, oh! pour celui-là luit un jour fortuné. Celui à qui l'Esprit rend ce témoignage : Dans la joie, dans la peine, tu as aimé le Fils de Dieu, oh! celui-là est un cœur bienheureux... Ainsi je voudrais expirer un jour; et, dans le dernier combat, reposer sur le lit de mort comme l'enfant du Père, mes fautes effacées, nouvellement créé par le Seigneur, ayant Jésus-Christ dans mon âme et sur mon front l'étoile du matin... » Et cet autre chant : « A tes sanglantes

souffrances, à ton sacrifice sans pareil, à tes supplications sacerdotales, le souffle de l'Esprit me fait songer. Ainsi je souhaite, ô bonté éternelle, pour ma vie une fleur, pour ma tombe une gloire : celle de t'avoir aimé... O grand-prêtre sans tache ! Prince de vie de grande noblesse ! déployer la lumière et la gloire, c'est toute ton activité. Tu viens à ma rencontre, les mains pleines de bénédictions. Ainsi je souhaite pour ma vie une bénédiction, pour ma tombe, une gloire : celle de t'avoir aimé... » Et cet admirable chant du soir : « Le soir est venu. Seigneur, c'est l'heure, comme à Emmaüs, où de la bouche de tes disciples doit s'échapper cette prière : Demeure avec nous dans la vallée terrestre ! Viens souper avec nous et que ta salutation de paix remplisse tous les cœurs au milieu du saint silence... Le soleil s'est couché, ta lumière ne se couche point... Gloire et bonheur éternel sont devant ta face. Au loin brillent des étoiles à côté d'étoiles ; mais toi, ô gloire du Seigneur, tu surpasses de ton éclat toutes les étoiles dans le vaste firmament du ciel... Heureux celui pour qui tu t'es levé, auquel dans ce pauvre monde, où ne brillent que de vaines lumières, paisiblement tu illumines l'esprit ! Quand les jours sont révolus, il élève son regard vers ton trône, et, dans les voies obscures aussi, le salut de Dieu brille à sa rencontre. »

Pénétrées d'un souffle plus poétique et d'une piété

plus intime encore, quoique se prêtant mieux à l'édification privée qu'au culte public, les poésies de Spitta sont certainement ce que l'Allemagne possède de plus exquis dans ce genre. KARL JOHANN PHILIPP SPITTA (1801-1859) (1) est originaire d'une famille de réfugiés protestants français établis dans le Brunswick. L'état précaire de sa santé contraria longtemps ses études, qu'il termina à Gœttingue, où il eut pour condisciple et ami Henri Heine. Singulière rencontre entre deux constellations poétiques bien différentes qui ne marchèrent de concert pendant quelque temps que pour se séparer bientôt d'une manière éclatante! C'est à l'influence des écrits de Diepenbrock, catholique pieux et libéral, qu'est dû en partie le réveil religieux et poétique de Spitta. Mais la vraie source où vint se rafraîchir et s'alimenter sa piété, ce fut la Bible dans la méditation de laquelle il puisa les riches trésors qu'il répandit dans ses chants. Que d'âmes se sont consolées au milieu des épreuves et raffermies dans la foi à la lecture de ces admirables cantiques! Spitta, modeste et dévoué pasteur de village, était fortement attaché au sol de la *Lüneburger Haide*, lande ingrate et monotone à laquelle son âme simple et droite sut trouver je ne sais quel charme poétique. Riche en amour, ce meilleur de tous les biens, d'une bienveillance et

(1) Voyez : Münkel : Spitta. Ein Lebensbild. Leipz. 1861. Voyez aussi la notice biographique publiée en tête du 3e recueil de ses poésies par Ad. Peters.

d'une indulgence à toute épreuve, Spitta pratiquait, dans son presbytère, les lois d'une douce hospitalité, heureux au milieu de ses chères études, de sa harpe, sa consolatrice, et des devoirs de son laborieux ministère. « Au Seigneur, ma vie, mon amour et mes chants! » telle fut sa devise constante.

L'amour de Dieu et de son Sauveur est, en effet, le thème unique de ses trois courts recueils de poésies, publiés sous le titre de *Psaltérion et harpe* (1), et qui eurent un nombre infini d'éditions. Spitta composait peu, mais presque toutes ses productions portent le cachet d'une rare perfection. On y respire une piété saine, profonde, très-simple en ce qui concerne la partie dogmatique, mais d'une pureté d'expression et d'une harmonie incomparables. Les images dont elle se revêt sont toujours claires, vraies et chastes, les sentiments qu'il exprime sont le fruit d'expériences personnelles. Il n'y a là rien de convenu, de forcé, de purement traditionnel, rien que chaque chrétien ne puisse éprouver et exprimer à son tour. Nulle concession à l'orthodoxie ou au rationalisme du temps. Nulle fraude et nulle déclamation. Tout a été senti, vécu, souffert par l'auteur lui-même, et par beaucoup de cœurs troublés et consolés après lui. Nous n'avons pour les citations que l'embarras du choix.

(1) Psalter u. Harfe. Le premier recueil parut en 1833, le second en 1843, le troisième, après la mort de l'auteur, en 1861.

« Il est un chant des chants, tu le redis toujours de nouveau, quand une fois tu l'as appris à chanter; aucun homme ne l'a inventé, ce chant si riche en félicité et pourtant si instructif, si profond et si grave... Il raconte d'un amour devant lequel les voiles sombres de la vie se dissipent comme des nuages devant le soleil. Oh! comme toutes les souffrances s'évanouissent, quand on peut bien, de tout cœur, entonner ce beau chant!... » Ainsi s'ouvre un de ces recueils. Et ce touchant cantique de repentance : « Reviens, reviens encore, ô toi qui t'es perdu; tombe, repentant et suppliant, aux pieds du Seigneur avec ton fardeau! Tel que tu es,. tu peux venir, sûr d'être reçu en grâce. Vois, le Seigneur vient à ta rencontre, et sa parole sainte te promet pardon, salut et bénédiction; reviens encore, n'hésite pas!... Reviens encore, retourne enfin dans la patrie de l'amour, du vide dans la plénitude, de l'apparence dans l'essence, du mensonge dans la vérité, des ténèbres dans la clarté, de la mort dans la vie, du monde dans le royaume des cieux! Pourtant ce que Dieu veut te donner aujourd'hui, prends-le aujourd'hui aussi — retourne de suite!... » Nul n'a mieux exprimé les désirs d'une âme dévorée de la soif de Dieu : « Ne demandez pas ce qui me manque; ne cherchez pas quelle est ma souffrance : la soif de Dieu remplit mon âme, l'aspiration vers Dieu dévore mon cœur. Donnez-moi tout; sans Dieu je demeure pauvre et vide; non satisfait, je porte ma soif dans le monde

autour de moi... Oh! je le sais; ce désir ne restera pas un tourment éternel. Celui qui plaça la soif dans l'âme, l'étanchera un jour; quand je pourrai échanger le désert d'ici-bas contre les joyeux champs de l'Eden où bruissent les fleuves de vie, la soif ardente de mon âme sera étanchée... »

Mais c'est la résignation, la soumission silencieuse à la volonté de Dieu que la harpe de Spitta chante de préférence : « J'accepte ce que tu me destines; je renonce à ce que tu me prends; où tu me conduis, j'irai; ce que tu défends, je le fuirai. Fais comme tu veux, je suis content, pourvu que je ne sois pas séparé de toi... Je ne veux pas ce que veut ma volonté; ta volonté seule, je la prendrai, recueilli et tranquille, toujours pour règle; je ne veux plus marcher dans mes voies propres; je veux, conduit par ta main, toutes choses commencer, poursuivre et achever... Je serais un insensé si je voulais me reposer sur moi et non sur toi. De cent manières diverses, je me suis menti, séduit, trahi et trompé; je n'ai jamais trouvé salut et bénédiction dans les sentiers de mon choix... Toi pourtant, Seigneur, tu as choisi pour moi la bonne part, tu as tout bien arrangé. Que de fois, sans que je l'eusse demandé, tu m'as arrêté dans la fausse voie où je m'étais engagé! Si tu n'avais pris soin de moi, jamais je ne serais venu à toi... » « Finalement, il n'est pas difficile du tout d'être un homme bienheureux; on se donne tout entier au Seigneur et on reste attaché à lui

seul. On n'est pas maître, on n'est pas serviteur, on est un joyeux enfant, et l'on devient toujours plus heureux, à mesure que l'on commence à bien aimer le Seigneur... On se meut dans une tranquille activité, et l'on agit sans rien chercher, comme un arbre, en son temps, produit de lui-même des fleurs et des fruits... On ne regarde pas son travail comme un fardeau qui nous angoisse; le Seigneur a toujours fait en nous ce que de nous il demande... On se soumet joyeusement à tout ce qu'il nous destine; en tout temps, en tout lieu où on le possède, on est content. Ainsi est heureux, riche et libre de souci, un chrétien croyant; si l'on ne devient pas heureux ainsi, on ne le deviendra jamais... »

La mort d'un de ses enfants inspira à Spitta ce cantique admirable : « Prends ce qui est à toi, ô Dieu, prends; je ne veux pas m'en tourmenter. Ce qui vient de toi m'est un gain, soit que tu donnes, sois que tu prennes. Je pose sur l'autel des holocaustes ce que j'ai de plus cher, un morceau de mon cœur, pour t'en faire un sacrifice. Ce cher trésor vient de toi ; il demeure à toi et doit maintenant être à toi à jamais. Aide-moi à me consoler... Je te le donne à toi, et je ne dis pas que tu me l'as arraché ; fais que mon cœur ne sache rien du dépit qui te contredit; ne laisse jamais monter dans mon cœur le murmure qui rend amère la douleur et qui retient ce qui est à toi ; donne-moi, en retour de ce que je t'ai donné, une part d'autant plus grande de toi-même et des trésors de

ta grâce... Tu le pris; ah! Seigneur, auprès de toi, il est bien gardé; bien que mes yeux soient noyés de larmes, il faut pourtant que je te loue. Là-haut vaut mieux qu'ici-bas, et lorsque moi, chétif, je viendrai un jour auprès de toi, je ne me repentirai pas de te l'avoir donné, quand tu vins et repris ce qui est à toi; oh! non, je m'en réjouirai. »

L'un des chefs-d'œuvre du recueil est le morceau intitulé : *L'ange de la patience :* « Un ange silencieux traverse cette vallée terrestre; le Seigneur l'a envoyé pour nous consoler de ce qui nous manque sur la terre. Dans son regard est la paix, une douce et tendre bienveillance. Oh! suis-le toujours ici-bas, l'ange de la patience... Il te conduit, toujours fidèle, par toutes les souffrances terrestres, et te parle, joyeux, d'un temps plus beau. Lorsque tu es prêt à te laisser abattre, il te dit : Bon courage! Il t'aide à porter ta croix et fait tout concourir à ton bien... Il change en douce mélancolie même la douleur de l'âme la plus amère, et plonge le cœur orageux dans une silencieuse humilité. Il éclaircit peu à peu l'heure sombre; et guérit chaque blessure, sûrement, bien que non rapidement... Il ne s'irrite pas de tes pleurs, quand il veut te consoler; il ne blâme pas tes aspirations, seulement il les rend pieuses et tranquilles. Et lorsque, dans le tumulte de la tempête, tu demandes en murmurant : Pourquoi? il lève le doigt en haut, souriant doucement mais muet... Il n'a pas pour chaque question une réponse toujours prête. Sa devise est :

Supporte; le lieu dû repos n'est pas loin! C'est ainsi qu'il marche à tes côtés, ne fait pas beaucoup de paroles, et pense seulement, dans le lointain, au but si grand, si beau... »

Et ce suave chant de la mort : « Que faites-vous? Pourquoi pleurer et me briser le cœur? Nous sommes ensemble dans le Seigneur et nous le resterons partout. Le lien qui nous unit, ni le temps ni l'espace ne le rompront. Ceux qui se sont trouvés dans le Seigneur, persisteront à se rencontrer en lui... On se serre bien la main, comme s'il fallait se séparer, et l'on reste pourtant sans fin dans la communion la plus intime. On se regarde, comme si l'on se voyait pour la dernière fois, et l'on reste également rapproché du Seigneur en tout lieu... On dit : Moi ici, toi là-haut, tu pars et je reste! Et pourtant on est en tous lieux membre d'un même corps. On parle de chemins qui se bifurquent et l'on se salue encore une fois, et pourtant l'on va la même route dans la même direction... Pourquoi pleurerions-nous donc et serions-nous tristes; ne connaissons-nous pas Celui avec lequel tous nous marchons, sous la même garde et entouré des mêmes soins, conduit par la même main, sur le même chemin assuré vers la même patrie?... » « Que sera-ce, lorsqu'enfin, après le dur et dernier combat, nous retournerons de l'étranger dans la patrie, et entrerons dans la porte de l'éternité; quand nous aurons essuyé la dernière poussière de nos pieds, la dernière sueur de notre front, et que nous verrons et saluerons de près,

ce qui nous a souvent rafraîchi le courage dans la vallée des pèlerins?... Que sera-ce, lorsque, inondés par les rayons éclatants de l'éternelle lumière, nous nous verrons — ô bonheur! — pour la première fois affranchis et purs de tout péché; lorsque, non écartés par la faute et la torture, il nous sera permis d'entrer, comme citoyens des cieux et enfants de la maison de Dieu, dans les rangs des bienheureux?... Que sera-ce, lorsque l'âme devenue libre pourra suivre d'un vol ininterrompu, plein de désirs, l'attrait vers Celui qui nous a ouvert le ciel; lorsque du regard de la foi le voile transparent tombera comme les brouillards devant le soleil du matin, et que nous apercevrons sur son trône, dans sa plénitude divine, le Fils, le Seigneur du monde?... Que sera-ce, quand à travers les espaces célestes, nous nous promènerons, la main dans la main, avec les bienheureux, auprès du fleuve de la vie où les arbres se balancent dans leur fraîcheur, comme au troisième jour de la création; là où, dans une jeunesse éternelle, rien ne vieillit, où le temps ne ronge plus rien de sa dent aiguë, où aucun œil ne se ferme, aucun cœur ne se refroidit, aucune souffrance, aucune douleur, aucune mort ne tourmente les bienheureux?... Que sera-ce? Oh! ce qu'aucun œil n'a vu, aucune oreille entendu, ce qu'aucune intelligence d'homme n'a ressenti, nous arrivera, s'accomplira en nous, quand nous entrerons dans la terre promise. Eh bien donc, gravissons le sentier escarpé! Il vaut la peine de dépenser nos

efforts et nos sueurs pour aller là, où le Seigneur nous donne beaucoup plus que nous ne pouvons comprendre (1). »

C'est avec ces chants de Spitta, dont notre traduction française est impuissante à rendre la suavité, que nous terminons le récit d'une période qui compte incontestablement parmi les plus belles et les plus fécondes de la pensée religieuse en Allemagne. Inaugurée avec éclat par la hardie tentative de Schleiermacher, continuée, non sans succès, par les travaux de Neander, de Nitzsch et d'Ullmann, se frayant sa voie entre les derniers et impuissants essais de rajeunir un rationalisme vieillissant et entre la téméraire mais non moins vaine entreprise de restaurer l'ancien système dogmatique en lui prêtant un sens nouveau, elle ouvre un vaste champ aux imaginations désireuses de voir le christianisme se réconcilier avec la science et la civilisation modernes. Les lettres ellesmêmes, la poésie surtout, sympathiques à tout prendre plutôt qu'hostiles, concourent à glorifier la vertu de l'Evangile. Hélas ! l'avenir ne devait point

(1) Parmi les poëtes religieux les plus récents de l'Allemagne nous citerons surtout Julius Sturm dont les recueils : Fromme Lieder. Leipz. 1852. Gedichte. 1854. Zwei Rosen oder das Hohe Lied der Liebe. 1854 (Salomon, la rose de Saron et Christ, la rose de Sion), quoique beaucoup plus faibles que ceux que nous venons d'étudier, jouissent d'une grande vogue parmi le public pieux, ainsi que Karl Gerok, pasteur à Stuttgard, auteur de deux recueils très-répandus : Palmblaetter. Stuttg. 1862. Pfingstrosen 1864.

réaliser de si séduisantes promesses, et l'abîme entre la pensée et la foi contemporaines, comblé pour quelque temps, en apparence du moins, ne tarda pas à se rouvrir plus profond et plus menaçant.

FIN DU DEUXIÈME VOLUME.

TABLE DES MATIÈRES DU TOME II

—

IIe PÉRIODE. — DE SCHLEIERMACHER A STRAUSS. (1799-1835).

Paris. — Typ. de Ch. Meyrueis, 13, rue Cujas. — 1873.

